

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

PROCESSUS DE TYPIFICATION AU SEIN DE LA *LEBENSWELT*,
CONSTITUTION ORIGINALE DE L'ALTER EGO ET SPHÈRE
ANTÉ-PRÉDICATIVE CHEZ ALFRED SCHÜTZ :
LES LIMITES DE LA SOCIO-PHÉNOMÉNOLOGIE EMPIRIQUE
ET LA POSSIBILITÉ DE SON DÉPASSEMENT TRANSCENDANTAL

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
DAVID VACHON

MARS 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	v
RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LA TYPIFICATION.....	3
1.1 La typification chez Alfred Schütz	3
1.1.1 Le postulat fondateur de la socio-phénoménologie schützienne	3
1.1.2 La définition du concept de typification	5
1.2 L'action sociale chez Alfred Schütz	7
1.2.1 Définition.....	7
1.2.2 Rupture avec la conception wébérienne de l'action sociale	8
1.2.3 Le contexte motivationnel (ou significatif)	9
1.2.4 Les différents types de motivation.....	11
1.2.5 Le principe de « projection »	13
1.3 La structure temporelle de la conscience.....	15
1.3.1 La durée et le temps objectif.....	15
1.3.2 Le problème du temps chez Husserl	20
1.3.3 Double intentionnalité	22
1.3.4 L'attribution du sens « causal » à travers l'acte réflexif et le sens « finaliste » lié au principe de projection.....	26
1.4 La <i>Gestalt</i>	27
1.4.1 Le postulat fondateur de la théorie de la forme	27
1.4.2 L'hypothèse de la constance	29
1.4.3 L'impasse du dualisme épistémologique	33

1.5 Réduction phénoménologique et <i>apperzeption</i>	37
1.5.1 La réduction phénoménologique	37
1.5.2 La définition du concept phénoménologique d'aperception	45
1.6 Conclusion partielle	47
1.6.1 Le problème de l'intériorisation des types et de la localisation de la « mémoire »	47
CHAPITRE II	
L'INTERSUBJECTIVITÉ.....	53
2.1 L'interaction sociale chez Alfred Schütz.....	54
2.1.1 Les conditions minimales rendant possible l'interaction sociale.....	54
2.1.2 L'interaction indirecte	55
2.1.3 La relation face-à-face	56
2.1.4 Le face-à-face et la durée, ainsi que l'interaction indirecte et la reproduction.....	57
2.2 Routinisation de l'interaction sociale	59
2.2.1 La fonction sociale de la routinisation.....	59
2.2.2 Les jeux de rôles	64
2.2.3 La pluralité de soi	66
2.2.4 L'intériorisation des conduites sociales.....	67
2.2.5 L'Autrui généralisé	69
2.3 L' <i>Einfühlung</i>	71
2.3.1 L'approche phénoménologique	71
2.3.2 L'énonciation du problème de l'intersubjectivité.....	71
2.3.3 La présentification	73
2.3.4 Le <i>Paarung</i>	74
2.3.5 Le <i>Füllung</i> et les limites de l'empathie	75
2.3.6 La réciprocité des perspectives	77
2.3.7 Rupture avec la démarche transcendantale.....	78
2.4 L'approche existentialiste	82
2.4.1 L'approche existentialiste.....	82

2.4.2 Sartre et le regard d'autrui	83
2.4.3 Merleau-Ponty et le corps	87
2.4.4 Scheler et la <i>Sympathie</i>	93
2.5 Conclusion partielle	96
2.5.1 L'accès à la singularité du sujet au sein de l'interaction sociale	96
CHAPITRE III	
LE MONDE SOCIAL	100
3.1 Les structures de la <i>Lebenswelt</i> chez Alfred Schütz.....	100
3.1.1 Les provinces finies de signification	100
3.1.2 Les systèmes de pertinence et les ordres d'existence	102
3.1.3 Les pertinences thématique, motivationnelle et interprétative	104
3.1.4 Le <i>problem at hand</i> et l'attention à la vie	107
3.1.5 La réalité souveraine.....	110
3.1.6 Le « choix »	113
3.1.7 Signe, symbole et langage	115
3.2 La critique de la théorisation de la <i>relevance</i> de Schütz	118
3.2.1 L'origine du réalisme ontologique de Schütz.....	118
3.2.2 Co-fondation de l'univers social.....	120
3.3 La sphère anté-prédicative et la <i>Umweltintentionalität</i>	121
3.3.1 Le champ de prédonation passive chez Husserl	121
3.3.2 L'être-éveillé.....	123
3.3.3 Possibilité problématique et possibilité ouverte	125
3.3.4 L' <i>Umwelt</i>	126
CONCLUSION.....	127
4.1 Retour sur le contenu et les problèmes transcendants	127
4.2 Ouverture	139
BIBLIOGRAPHIE.....	142
MONOGRAPHIES.....	142
ARTICLES	145

REMERCIEMENTS

Nous tenons d'abord à remercier Jean-François Côté – professeur au département de sociologie à l'UQÀM – dont la rigueur académique et la finesse du discernement ont rendu possible la complétion de ce projet, et sans qui cette recherche ne serait restée qu'une nébuleuse et vague ambition. Nous remercions aussi Magali Uhl – professeur au département de sociologie à l'UQÀM – qui nous a fait prendre conscience (avec délai) que l'arrogance n'était pas la seule attitude possible du chercheur. Finalement, nous remercions spécialement Sylvain Boucher – ancien chargé de cours au département de sociologie à l'UQÀM – fort probablement l'esprit le plus original jamais rencontré, qui fut un modèle d'ouverture d'esprit tout au long de notre parcours académique et a su affermir notre motivation, trop souvent chancelante, au courant des cinq dernières années d'étude.

RÉSUMÉ

Le but de la recherche est d'abord de présenter un aperçu de la théorisation d'Alfred Schütz concernant la science du social. Ce regard s'effectue selon trois angles principaux : la conscience subjective, l'intersubjectivité et les structures du monde de la vie.

La démarche tente en premier lieu de cerner les aspects centraux chez Schütz concernant ces trois thématiques générales. Ensuite, la recherche présente certaines influences majeures de l'auteur en rapport avec les concepts développés. Ces influences théoriques consistent entre autres dans le pragmatisme de James, le vitalisme de Bergson, la psychologie de la forme et, surtout, la phénoménologie husserlienne.

Pour ce qui est de Husserl, au-delà de l'importance qu'il a eue sur l'œuvre entière de Schütz, il est primordial de présenter en quoi Schütz rompt avec la méthode transcendantale du père de la phénoménologie et quelles sont les raisons qui le poussent à demeurer au niveau proprement empirique pour théoriser le social.

Le premier chapitre traite de la *conscience subjective*. Il sera donc question principalement des processus de typification, du concept d'action sociale, du contexte motivationnel, de la structure temporelle de la conscience, de la réduction phénoménologique et du principe d'aperception. Nous terminerons le chapitre en présentant une limite de l'approche de l'auteur qui semble trop mettre d'emphasis sur la sédimentation sociale, en oblitérant la capacité du sujet à « échapper » au déterminisme biographique.

Le second chapitre aborde le sujet de l'*intersubjectivité*. Après avoir présenté les conditions de possibilité de l'interaction sociale chez Schütz, et avoir établi la distinction que l'auteur effectue entre l'interaction indirecte (typique) et la relation du face-à-face, nous démontrerons que la théorisation schützienne permet de fonder une sociologie compréhensive de manière épistémologiquement juste. Cette démonstration se fera à partir d'auteurs inspirés par la démarche de Schütz ou proche de celle-ci (Berger, Luckmann, Turner, Mead, etc.)

Par la suite, nous nous concentrerons sur le problème particulier de la constitution originaire de l'alter ego, où l'auteur semble aborder le problème de manière simplement liminaire. Un retour à Husserl à partir de son concept d'empathie sera entrepris. Nous compléterons ensuite avec quelques existentialistes (Sartre, Merleau-Ponty, Scheler, etc.), considérant que Schütz s'en remet à l'apriorisme pour expliquer la constitution du phénomène de l'intersubjectivité, sans toutefois développer quant aux implications que cette approche contient

(principalement la « nature » de la subjectivité minimale) – ce que les existentialistes abordent plus spécifiquement.

Nous terminons en traitant du *monde social* en général et des structures du monde de la vie en particulier. Les thématiques abordées seront principalement les concepts schütziens de provinces finies de signification, de systèmes de pertinence et de réalité souveraine. Nous retrouverons par la suite le concept-clef de Bergson d'attention à la vie. Ce dernier principe mènera ensuite à une critique importante de Cox, qui considère que c'est justement par l'entremise de cet apport théorique du philosophe français que Schütz a développé une socio-phénoménologie empreinte d'un réalisme ontologique. Nous terminerons en retournant à Husserl au sujet de la sphère anté-prédicative, pour finalement conclure en ouvrant sur la possibilité de traiter de certaines problématiques transcendantales à travers une sociologie d'inspiration phénoménologique.

Mots clefs :

Alfred Schütz, conscience, typification, action sociale, intersubjectivité, phénoménologie, transcendantal.

INTRODUCTION

La présente recherche porte ici principalement sur l'œuvre d'Alfred Schütz. Schütz est un autrichien, de famille juive, qui étudie les sciences sociales à Vienne. Sa pensée sociologique sera toutefois inspirée par de nombreux philosophes, dont le Français Henri Bergson, l'Américain Willam James et, surtout, l'Allemand Edmund Husserl. C'est d'ailleurs principalement par l'étude de la phénoménologie husserlienne qu'il tentera de fonder la sociologie compréhensive, en continuité (et rupture) avec Max Weber.

Schütz publie son premier livre en 1932, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt : Ein Einleitung in der verstehende Soziologie*, qui le fera remarquer entre autres par Husserl lui-même. En 1938, suite à l'*Anschluss*, Schütz quitte l'Autriche et se rend aux Etats-Unis. Ce nouveau climat intellectuel lui fera s'intéresser particulièrement au pragmatisme états-unien. Il sera d'ailleurs bien surpris de constater que les deux courants que sont la phénoménologie et le pragmatisme, bien qu'adoptant deux points de départ fort différents, arrivent à des conclusions partiellement semblables.

L'objet général de la recherche consiste en une interprétation critique de la socio-phénoménologie d'Alfred Schütz. En particulier, ce seront trois thèmes centraux qui seront abordés, par l'entremise d'un chapitre pour chacun. Ceux-ci correspondent à la typification, à l'intersubjectivité et au monde social. Cette division ne s'avère aucunement arbitraire. En fait, la structure du texte consacre le premier chapitre à un développement au niveau de la conscience subjective, le second à la mise en interaction de cette conscience avec un alter ego et, finalement, le troisième à la fondation de la subjectivité et de l'intersubjectivité au sein du monde

social. Il existe donc une logique linéaire (et dialectique dans un certain sens) bien précise entre les trois chapitres.

Pourtant, au sein de chacun de ces chapitres, nous ne retrouvons pas une méthode d'écriture de style linéaire. En fait, il s'agit plutôt d'une méthode spiraloïde. Pour bien se représenter cette forme didactique, il est possible d'imaginer une première spirale, qui part du centre (une démonstration des concept-clefs de Schütz), pour s'amplifier au-delà de l'œuvre proprement schütziennne (en présentant des approches autres que celle développée par Schütz). Par la suite, une seconde spirale se redirige vers le centre (en revenant aux influences fondamentales de Schütz), dans un mouvement d'approfondissement. Au final, dans la conclusion, nous reviendrons aux thématiques du début, mais par l'approfondissement développé à travers la démonstration au cours du chapitre, nous serons dorénavant en mesure de présenter une critique des concepts abordés.

Au sein de la conclusion des deux premiers chapitres, nous trouverons une critique partielle de la théorisation de Schütz menée jusque là. Au dernier chapitre, nous procéderons davantage à un bilan global de la recherche, en plus d'y ajouter certains éléments personnels jugés pertinents. Il est important de considérer les citations se trouvant au début des différents sous-chapitres (écrits en caractère plus petit) comme ne relevant pas de la démonstration en tant que telle. Elles nous serviront davantage à amplifier la perspective développée qu'à préciser l'argumentaire lui-même.

L'objectif de la recherche est d'abord d'interpréter certains éléments conceptuels fondamentaux de la théorie de Schütz. À partir de là, il nous sera possible d'en constater les limites. Un des buts essentiels de la recherche sera de présenter les raisons pour lesquelles Schütz s'éloigne de l'approche transcendantale développée par Husserl pour demeurer sur le sentier de l'attitude naturelle. Après avoir présenté les raisons de ce renoncement au transcendantalisme husserlien, nous tenterons de voir s'il est possible d'envisager le développement futur d'une sociologie transcendantale.

CHAPITRE I

LA TYPIFICATION

Nous nous pencherons, au cours de ce premier chapitre, sur le concept-clef de la *typification* développé par Schütz. Cela nous mènera à une problématisation du contexte motivationnel, en prenant soin de présenter de quelle manière la théorisation du sociologue autrichien se distingue de la démarche wéberienne. Par la suite, nous serons en mesure de définir ce qu'entend Schütz par action sociale. À partir de là, nous retournerons à certaines influences théoriques majeures de l'auteur, dont la psychologie de la forme et la phénoménologie husserlienne. Cette dernière rendra possible une compréhension juste de la démarche schützienne à travers les concepts de la double intentionnalité, de la réduction phénoménologique et de l'aperception.

1.1 La typification chez Alfred Schütz

1.1.1 Le postulat fondateur de la socio-phénoménologie schützienne

Le concept de typification chez Alfred Schütz constitue un des piliers de son système théorique devant rendre compte des différents processus d'intersubjectivation. L'auteur en fait d'ailleurs explicitement mention lorsqu'il se prononce sur les buts fondamentaux de la sociologie d'inspiration phénoménologique, qu'il considère en tant que « descriptions des modes d'organisation de ses expériences de la réalité sociale par l'homme de la vie quotidienne, des représentations, et notamment de l'organisation de ses expériences

interactives sous formes de types. »¹ À partir de cette définition du champ d'étude de la sociologie, il nous est possible de constater, dans un premier temps, que le processus de typification ne se restreint pas à l'activité du chercheur en science sociale, comme le laisse entendre Max Weber, explicitant au sein de son œuvre de méthodologie des sciences sociales, selon Tellier, que « pour démêler les relations causales réelles nous en construisons d'irrélles. »²

En analysant la nature des rapports sociaux, Schütz se rend à l'évidence que l'objectif apriorique de l'acteur social (en amont des motivations circonstanciées) consiste principalement à rendre « minimalement » compréhensible un contexte social particulier : « L'idéal de la connaissance quotidienne n'est pas la certitude, ni même la probabilité en un sens mathématique, mais juste la vraisemblance (*likelihood*). »³ Cela représente exactement le *postulat d'adéquation* cher à Weber, considérant qu'il importe que « la construction typique d'un acte humain soit raisonnable et compréhensible pour l'auteur lui-même aussi bien que pour son semblable. »⁴ Pourtant, contrairement à la perspective weberienne qui considère les rapports sociaux sous la forme de « relations causales », et qui limite la fonction idéaltypique à une méthode utilisée par les sociologues de l'école compréhensive, Schütz affirme que les processus de typification s'avèrent inhérents à l'attitude naturelle de l'acteur social au sein de la quotidienneté : « La cohérence de ce système de connaissance n'est pas celle des lois naturelles, mais celle des séquences et des relations typiques. »⁵

Cette thèse d'ordre épistémique présente le postulat fondationnel de la sociologie inspirée par le courant de philosophie continentale que constitue la phénoménologie. L'auteur Blin se trouve d'ailleurs, sur ce dernier point, en accord avec le postulat schützien :

¹ SCHÜTZ, Alfred. *Éléments de sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan, 1998, p.10

² TELLIER, Frédéric. *Alfred Schütz et le projet d'une sociologie phénoménologique*, Paris, PUF, 2003, p.47

³ SCHÜTZ. *Éléments*, op. cit. , p.34

⁴ *Ibidem*. p.49

⁵ *Ibidem*. p.34

Verstehen est donc avant tout non pas une méthode utilisée par le chercheur en science sociale, mais la forme expérientielle particulière selon laquelle la pensée courante s'approprie le monde socio-culturel par la connaissance.⁶

Il importe de spécifier la nature exacte du lien précédemment établi entre les concepts de *Verstehen* (compréhension) et de typification. Selon Schütz, l'acteur reconnaît les phénomènes qu'il expérimente sur la base d'un « bagage de connaissance » (*stock of knowledge*) précédemment assimilé. Le « contenu de connaissance » qu'il a acquis s'est sédimenté chez lui sous la forme de types. Ces types représentent en quelque sorte un « complexe mémoriel » plus ou moins cohérent en lui-même, et résultant d'une forme particulière de « cristallisation symbolique » des différentes expériences (en fait, au moins des « parties » de ces diverses expériences) préalablement vécues par l'acteur. Ainsi, lorsque nous traitons du principe de compréhension, cela fait nécessairement référence à la structure typique que « possède » le sujet sous forme de « connaissance acquise » lors d'expériences antérieures : « Moreover, since ideal types are interpretative schemes for the social world in general, they become part of our stock of knowledge about the world. »⁷

1.1.2 La définition du concept de typification

« All the world's a stage, and all the men and women merely players. They have their exits and their entrances ; and one man in his time plays many parts. »

Shakespeare

Lorsque nous traitons du concept de typification, il nous est possible de considérer deux principales catégories typiques, celles-ci étant, d'un côté le *rôle-type*,

⁶ BLIN, Thierry. *Phénoménologie et sociologie compréhensive : Sur Alfred Schütz*, Paris, L'Harmattan, 1995, p.12

⁷ SCHÜTZ, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*, New-York, Northwestern University Press, 1967 (1932), p.184

et de l'autre, la *conduite-type* : « Let us call the first the *personal ideal type* and the second the *material or course-of-action type*. »⁸

A – Rôle-type

La construction des rôles-types inclut, d'une part ceux des différents *autres* acteurs entrant en interaction avec le sujet expérimentant, ainsi que ceux du *sujet* lui-même. Peu importe pour l'instant comment la constitution de l'autre dans son contenu s'effectue concrètement, l'important à ce stade-ci se limite à l'idée que le semblable ne peut en aucun cas « se-donner-par-lui-même-tout-fait », mais doit nécessairement relever d'un processus de donation quelconque partant du sujet expérimentant : « The contemporary's unity is constituted in my own stream of consciousness being built up out of a synthesis of my own interpretation of his experience. »⁹ Ce procès primordial de la constitution d'autrui sous forme de rôle-type implique la présence d'un principe particulier de *reconnaissance* : « This synthesis is a synthesis of recognition in which I monothetically bring within one view my own conscious experience of someone else. »¹⁰

En plus du principe de *synthèse de reconnaissance* de l'autre rendant possible la constitution de l'alter par le sujet expérimentant à travers des schèmes typifiés emmagasinés sous forme de bagage de connaissance (*stock of knowledge*), l'interaction implique aussi un aspect de *réciprocité* entre les différents acteurs : « In defining the role of the other I am assuming a role myself. »¹¹ Ainsi, si le sujet institue l'autre selon le rôle-type qui lui correspond en accord avec le contexte particulier conjointement vécu, il apparaît vraisemblable que la même chose doit être faite pour le sujet lui-même : « Dans les situations typiques de notre vie quotidienne

⁸ *Ibidem.* p.187

⁹ *Ibidem.* p.184

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ SCHÜTZ, Alfred. *Collected Papers I : The Problem of Social Reality*, The Hague, M. Nijhoff, 1967, p.19

nous assumons tous certains rôles typiques. »¹² De cette manière, lorsque Schütz pose le concept de *self-typification*, il entend en premier lieu l'opération par laquelle le sujet s'attribue lui-même un rôle-type au sein d'une interaction envisagée sous un angle structuré en tant que situation typique.

B – Conduite type

En adoptant une attitude phénoménologique conséquente, il s'avère impossible de considérer l'existence d'un quelconque sujet (que celui-ci soit le sujet expérimentant ou celui expérimenté) sans disposer ce dernier en relation avec un contexte d'*action sociale* particulier : « The existence of a person is postulated whose actual living motive could be the objective context of meaning already chosen to derive a typical action. »¹³ Autrement dit, le sujet attribue à autrui un rôle-type, tout en faisant de même avec lui-même, seulement en adoptant une conduite-type, tout en supposant que l'autre agisse d'une façon particulière devant répondre tout autant à une conduite-type: « By referring a course-of-action type to the underlying typical motives of the actor we arrive at the construction of a personal-type. »¹⁴ La « rencontre » des différentes conduites-types réalisées par des acteurs assumant chacun un rôle-type (tout en conférant à l'autre un rôle-type potentiellement cohérent avec celui qu'il se donne lui-même) produit une action sociale typique.

1.2 L'action sociale chez Alfred Schütz

1.2.1 Définition

Tout d'abord, Schütz considère la définition conférée par Weber en ce qui concerne le concept d'action sociale : « Action is social insofar as, by virtue of the subjective meaning attached to it by the acting individual (or individuals), it takes

¹² SCHÜTZ. *Éléments*, op. cit. p.45

¹³ SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.189

¹⁴ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.25

account of the behavior of others, and is thereby oriented in its course. »¹⁵ Pourtant, Schütz ne semble pas satisfait de cette définition, car il en propose une autre un peu plus détaillée :

Le social désignant une relation entre deux personnes ou plus, l'action renvoyant au comportement auquel un sens subjectif est attaché, l'action sociale sera donc une relation sociale entre deux personnes ou plus, relation dans laquelle les sujets inter-agissent, prêtent à autrui la capacité d'être significativement orienté vers eux, de comprendre le sens de leur action, et produisent des motifs subjectifs, des motifs-en-vue-de leur action – et sur celle d'autrui.¹⁶

Les principaux foyers de démarcation que l'on retrouve entre ces deux définitions concernent principalement le fait que celle de Weber stipule que la condition de possibilité de l'action sociale consiste en la *visée de l'autre* devant être incluse au sein de l'action significative de l'acteur. La définition présentée par Schütz, quant à elle, semble préciser d'abord que la visée de l'autre se doit d'être *réciproque* (c'est-à-dire que la visée de l'acteur doit prendre en compte le fait que l'alter oriente lui aussi son action dans la direction de son ego), et que la signification que l'acteur attribue à son action doit rendre compte de ce qu'il nomme les « *motifs-en-vue-de* ».

1.2.2 Rupture avec la conception wébérienne de l'action sociale

Bien que Schütz s'inspire grandement de l'œuvre wébérienne, il n'en demeure pas moins que sa théorisation du monde social va s'éloigner quelque peu de celle du père de la sociologie compréhensive. En premier lieu, Schütz, en bon phénoménologue, prend soin d'établir une distinction conceptuelle plutôt cruciale entre « l'action en cours » (l'agir) et « l'acte intentionné », que n'effectue pas Weber au sein de son propre système :

¹⁵ SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.144

¹⁶ SCHÜTZ. *Éléments*, op. cit. p.15

Weber makes no distinction between the *action*, considered as something in progress, and the completed *act*, between the meaning of my own action and the meaning of another's action, between my own experience and that of someone else, between my self-understanding and my understanding of another person.¹⁷

Plus spécifiquement, Schütz critique le fait que Weber n'effectue aucune réelle distinction entre l'*agir spontané*, qu'il définit en tant que comportement social (*social behavior*), et l'*acte projeté*, qu'il présente comme seule forme intentionnelle relevant réellement d'une action sociale : « Conscious experiences intentionally related to another self which emerge in the form of spontaneous activity we shall speak of as *social behavior*. If such experiences have the character of being previously projected, we shall speak of them as social action. »¹⁸ Ainsi, il semble que la principale marque distinctive s'édifiant entre le simple comportement orienté vers autrui et la réelle action sociale concerne l'*aspect volitif* de ce dernier : « The first characteristic that suggests itself as possible way of differentiating between action and behavior is the voluntary nature of action as opposed to the automatic nature of behavior. »¹⁹ En limitant en quelque sorte l'action sociale aux seules interactions aux visées réciproques et incluant une forme noétique incorporant un élément volitif chez les acteurs impliqués, Schütz doit d'abord expliciter le *contexte motivationnel* vécu par les acteurs eux-mêmes.

1.2.3 Le contexte motivationnel (ou significatif)

« Ce qui ne vient qu'après, la motivation, semble arriver d'abord, souvent avec cent détails, qui passent comme dans un éclair, le coup *suit*... (...) nous n'acceptons ce fait, - nous n'en prenons conscience - que lorsque nous lui avons donné une sorte de motivation. »

Friedrich Nietzsche

Lorsque le sujet entreprend une action sociale, donc implicitement une espèce d'« intention projetée » de manière relativement volontaire, cela implique que

¹⁷ SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.8

¹⁸ *Ibidem*. p.144

¹⁹ *Ibidem*. p.40

l'acteur possède une certaine forme de *motivation* le poussant à l'acte. Se référant pour cela à Weber, Schütz pose l'idée que les motifs de l'action représentent « (a) complex of meaning which seems to the actor himself or to the observer an adequate (or meaningful) ground for the conducting. »²⁰ Encore là, Schütz considère que la conceptualisation de Weber s'avère lacunaire, car la simple *observation* de la conduite des acteurs ne semble pas être suffisante pour rendre compte adéquatement du contexte de signification servant de référent pour les motivations des acteurs : « It suffices at the moment that we have proved the impossibility of motivational understanding on the basis of observation alone. Data derived from some other source are essential. »²¹ Ces autres données peuvent par exemple provenir d'une certaine forme de *connaissance biographique* de l'acteur observé.

En fait, aucune action sociale ne peut être considérée de manière isolée et significative en elle-même. Chacun des agirs particuliers des acteurs impliqués au sein d'une action sociale fait partie intégrale d'un *contexte signifiant* rendant possible l'attribution d'une signification subjective : « We saw that every such series stands in a context of meaning, and we analyzed that constitution of the world of experience (*Erfahrungswelt*) as a total structure made up of different arrangements of such meaning-contexts. »²²

²⁰ *Ibidem.* p.28

²¹ *Ibidem.* p.27

²² *Ibidem.* p.216

1.2.4 Les différents types de motivation

« Voilà qui m'apparaît comme l'un de mes pas et progrès les plus essentiels : j'ai appris à distinguer la cause de l'agir de la cause de l'agir de telle ou telle manière, de l'agir-dans-cette-direction, de l'agir-en-visant-ce-but. La première espèce de cause est un *quantum* de force accumulée qui attend d'être utilisée de n'importe quelle manière, dans n'importe quel but ; la seconde espèce est en revanche quelque chose de tout à fait insignifiant comparé à cette force, un petit hasard la plupart du temps, conformément auquel ce *quantum* se « déclenche » désormais d'une manière unique et déterminée : l'allumette par rapport au baril de poudre. »

Friedrich Nietzsche

A – La motivation « en-vue-de »

Schütz établit la distinction entre deux types de motivation relevant de natures complètement différentes. L'auteur présente ces deux groupes en tant que « in-order-to motive » (*Um-zu-Motiv*) et de « because-motive » (*Weil-Motiv*). En ce qui concerne le « in-order-to motive », l'important est de comprendre sa relation intrinsèque avec le projet de l'action, autrement dit, l'acte complet projeté : « The unity of action is subjective in his very foundation and depends on the Here and the Now in which the project is formulated. »²³

Ainsi, le principe de « projection » de l'acte implique la vue monolithique des différents actes polythétiques. Donc, logiquement, l'acte projeté se doit de correspondre à une sorte de synthèse des multiples actions « en progrès », et ainsi, être conçu en tant qu'acte « complété » : « A merely projected action appears to the monothetic glance always merely as a phantasy of an executed act. »²⁴ Le fait de pouvoir concevoir l'acte complété, préalablement au procès expérientiel en tant que tel, implique de soi un principe d'abstraction se référant à une figure temporelle particulière, car « it pertains to the nature of a project to anticipate its projected action in the future perfect tense as something already carried out. »²⁵

Donc, le principe d'anticipation du procès de l'action sociale, préalablement aux vécus concrets par l'entremise du projet d'action anticipé, nous pousse à constater que c'est justement le contenu intentionnel de cette appréhension qui

²³ *Ibidem.* p.87

²⁴ *Ibidem.* p.94

²⁵ *Ibidem.*

provoque chez le sujet une *attente* particulière que le devenir de l'expérience intersubjective *remplira* virtuellement : « The action itself is only a means within the meaning-context of a project, within which the completed act is pictured as something to be brought to fulfillment by my action. »²⁶

Du même coup, nous pouvons constater la présence d'un principe fondamental rendant possible toute action sociale : « Every in-order-to motivation presupposes such a stock of knowledge of experience which has been elevated to a *I-can-do-it-again* status. »²⁷ Nous touchons ici un point plutôt fondamental pour la poursuite de l'analyse. Ce dernier concerne justement ce que Schütz présente comme une des « Idéalités » centrales de son système, mais que nous pouvons simplement poser en tant que *principe de réitération* : « It is a characteristic of all products of spontaneous Activity that they can be reconstituted as Acts that are in principle repeatable (*in einer Idealität des Immer Wieder*). »²⁸ Ce principe se révèle en tant que condition de possibilité de toute forme de *routinisation* de l'action sociale, car les « routines » représentent « [some] repetitive sequences of mutual signaling and interpretations that are customary and habitual for the parties involved. »²⁹

B – La motivation « causale » ou « biographique »

Pour ce qui est du second groupe de motivations, l'attention de l'acteur motivé s'éloigne du projet d'action en lui-même pour se diriger davantage vers le *contexte biographique* : « The latter consists of those past lived experiences of the actor to which he gives his attention after the fact (or at least its initial phases) has been carried out. »³⁰ Pour le dire simplement, si le « in-order-to motive » représente en quelque sorte le *but* de l'action sociale, le « because-motive », quant à lui, correspond à la *cause* de l'action sociale. Cela implique évidemment une nouvelle

²⁶ *Ibidem.* p.89

²⁷ *Ibidem.* p.94

²⁸ *Ibidem.* p.77

²⁹ TURNER, Jonathan H. *A Theory of Social Interaction*, Stanford, Stanford University Press, 1988, p.161

³⁰ SCHÜTZ. *The Phenomenology*, *op. cit.* p.94

figure de temporalité : « Those lived experiences are then pictured by him in the pluperfect tense and in a meaning-context which he can contemplate monothetically. »³¹

En ayant bien saisi la distinction établie par Schütz différenciant ces deux catégories de motivation, il devient possible de comprendre de manière juste ce qui est entendu par l'auteur lorsque ce dernier parle d'action sociale :

« What is essential is that the person who is interacting with another should anticipate the in-order-to motives of his own action as the genuine because-motives of the expected behavior of his partner and, conversely, that he should be prepared to regard the in-order-to motives of his partner as the genuine because-motives of his own behavior. »³²

Autrement dit, le but (*in-order-to motive*) de l'action du sujet doit tendre à la compréhension de la cause (*because-motive*) de celle de son partenaire, et vice-versa. C'est l'appréhension réciproque entre les acteurs impliqués dans l'interaction sociale de projeter une action typique devant devenir déterminante dans la projection de l'action imaginée du partenaire qui définit concrètement ce que représente une action sociale.

1.2.5 Le principe de « projection »

Pour le dire simplement, le concept de projection signifie « [the] anticipation of future conduct by way of phantasying. »³³ Plus spécifiquement, il importe de constater que le contenu de l'anticipation ne concerne en rien la conduite *réelle* de l'acteur, mais simplement le projet accompli *idéellement* et constitué selon un mode de temporalité idéale : « Ce qui est ainsi anticipé dans le projet n'est pas, dans notre terminologie, l'action future, mais l'acte futur, et il est anticipé au *future perfect*,

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.* p.162

³³ NATANSON. « Introduction » in SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.XXXVIII

modo futuri exacti. »³⁴ Comme nous l'avons vu précédemment, l'*action future* (l'agir) concerne la conduite réelle de l'acteur s'explicitant de manière progressive, tandis que l'*acte futur* correspond au projet d'action anticipé de manière intégrale.

Ainsi, il importe de mettre l'accent sur le fait que « the projection of an action is in principle carried out independantly of all real action. »³⁵ De ce fait, il apparaît évident que ce qui dirige le comportement de l'acteur n'est pas en tant que tel le déroulement de l'action (l'agir), mais bien plutôt le projet qu'il a en tête, car « what is visible in the mind is the completed act, not the ongoing process that constitutes it. »³⁶

Une façon habile de démontrer cette affirmation consiste à réaliser que nous ne nous représentons jamais chaque moment singulier d'une action en cours, mais bien plutôt le but – comme « futur-déjà-là » – sous la forme d'un acte imaginé « englobant » le déroulement empirique : « The unity of the action is constituted by the fact that the act already exists in project, which will be realized step by step through the action. »³⁷ Par exemple, si le but de l'action correspond à l'intention de prendre le téléphone, l'acteur ne s'attardera pas à chaque détail du comportement (comme lever le pied droit pour marcher, puis le gauche, tendre le bras, etc.), mais va plutôt enchaîner une succession d'agirs de manière pratiquement automatique : « I will no doubt conclude that most of them are automatic. »³⁸

Donc, l'agir se voit « guidé » en quelque sorte par le projet anticipé, et ce, non pas uniquement dans le déroulement effectif, mais aussi à travers « l'image unificatrice » que le sujet se représente du déroulement de l'action en général : « L'unité de l'action se constitue du fait du caractère projectif de l'acte, lequel doit être réalisé de l'action intentionnée à l'action accomplie : il est fonction de l'envergure du projet. »³⁹ Évidemment, le fait que le sujet conçoive le vécu général

³⁴ SCHÜTZ. *Éléments*, op. cit. p.55

³⁵ SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.59

³⁶ *Ibidem.* p.60

³⁷ *Ibidem.* p.62

³⁸ *Ibidem.* p.19

³⁹ BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale : à partir d'Alfred Schütz*, Paris, L'Harmattan, 1999, p.63

sous la forme d'un acte unifié implique que ce soit le projet anticipé qui fournisse le *sens* à l'action, car « the specific meaning-context of an action is dependant upon the scope of the project which constitutes it as a single action. »⁴⁰

Une certaine difficulté se glisse au sein de la conceptualisation lorsque l'on constate la présence d'une sorte « d'empiètement » du futur sur le présent : « La projection de l'action repose sur un mécanisme paradoxal dans la mesure où cet avenir est anticipé, jaugé sur le mode du déjà-là. »⁴¹ Comme l'expose Blin, Schütz résout le paradoxe en posant l'existence d'un mode particulier de temporalité : « Cette temporalité *modo futuri exacti* traduit l'intrication passéité-futurité propre à la structure d'un projet d'action. »⁴² Ce concept implique que nous analysons la *structure temporelle* de l'action sociale.

1.3 La structure temporelle de la conscience

1.3.1 La durée et le temps objectif

Comme l'affirme si pertinemment Blin, l'acteur social est d'abord un sujet temporel : « La subjectivité agissante est celle qui par son action est dans un monde (social), et dont l'ouverture au monde (condition ontologique d'une étude intentionnelle) est de part en part pénétrée par un être temporalisé. »⁴³ Sur ce point, Bergson, qui a eu une influence cruciale sur Schütz en ce qui concerne particulièrement sa conceptualisation de la temporalité, se voit tout à fait en accord avec l'affirmation de Blin, lorsqu'il énonce que « la durée apparaît comme la vie même des choses, comme la réalité fondamentale. »⁴⁴

En accord avec Bergson, Boucher semble affirmer que le *temps*, comme concept pré-réflexif, sert en premier lieu à rendre compte de la « persistance » de la

⁴⁰ SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.216

⁴¹ BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.63

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*. p.18

⁴⁴ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, Paris, Flammarion, 1966, p.343

conscience (et des « choses » en général) à travers le devenir phénoménal : « Dans l'expérience immédiate de la durée, la subjectivité acquiert un sentiment préreflexif d'être une identité essentielle particulière qui résiste, dure ou se maintient au sein d'un devenir immédiat. »⁴⁵

À ce point, il s'avère intéressant de présenter une des thèses fortes du criticisme kantien – et particulièrement sa critique de l'idéalisme dogmatique cartésien – concernant la nécessité de la pré-existence du monde extérieur (dont la condition de possibilité première correspond à l'intuition pure *a priori* que représente l'espace) pour rendre possible toute forme de *persistance* des choses phénoménales (dont la conscience du sujet empirique) à travers le temps :

(L)e temps ne peut pas être perçu en lui-même. Par conséquent, c'est dans les objets de la perception, c'est-à-dire dans les phénomènes, que l'on doit trouver le substrat qui représente le temps en général et dans lequel tout changement ou toute simultanéité, à travers le rapport que les phénomènes entretiennent avec lui, peuvent être perçus dans l'appréhension.⁴⁶

Dans un certain sens, Bergson admet qu'il existe un lien essentiel entre le temps et le changement (et la persistance des choses à travers celui-ci) : « Car un moi qui ne change pas ne dure pas, et un état psychique qui reste identique à lui-même tant qu'il n'est pas remplacé par l'état suivant ne dure pas davantage. »⁴⁷ En s'appuyant sur Bergson, Schütz établit une distinction entre la « pure durée » immanente (subjective) et le « temps phénoménal » transcendant (objectif) :

« In pure durations there is no side-by-sideness, no mutual externality of parts, and no divisibility, but only a continuous flux, a stream of conscious states. However, the term conscious states is misleading, as it reminds one of the phenomena of the spatial world with its fixed entities, such as images, percepts, and physical objects. »⁴⁸

⁴⁵ BOUCHER, Sylvain. *Subjectivité et intersubjectivité : Les fondements d'une sociologie générale*, vol. I, Thèse de doctorat, Montréal, UQAM, p.169

⁴⁶ KANT, Immanuel. « L'analytique transcendantale : réfutation de l'idéalisme », in *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006, p.253 (B224-225)

⁴⁷ BERGSON. *L'évolution créatrice*, op. cit. p.4

⁴⁸ SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.45

Donc, tandis que Kant pose une dichotomie entre le phénomène et le noumène, Schütz, quant à lui fortement influencé par Bergson sur ce thème, établit une distinction ontologique entre l'être empirique et l'être pré-empirique : « We must, therefore, distinguish between the pre-empirical being of the lived experiences, their being prior to the reflective glance of attention directed toward them, and their being as phenomena. »⁴⁹ La différence entre les deux auteurs semble correspondre au fait que si Kant, de son côté, considère qu'il existe un dualisme rigide entre le noumène et le phénomène, il n'en va pourtant pas de même pour Bergson (et Schütz du même coup), pour qui la structure ontologique pré-phénoménale ne semble pas être incommensurable face au phénomène en tant que tel, car « notre perception s'arrange pour solidifier en images discontinues la continuité fluide du réel. »⁵⁰

Sur ce dernier point, il est possible d'avancer que le modèle de Bergson, à travers l'ouvrage de Schütz, ré-affirme en quelque sorte la thèse kantienne concernant le fait que l'*a priori* de l'intuition interne (la conscience de soi) correspond au temps. Pourtant une subtile, mais ultimement précieuse divergence éloigne le philosophe français de l'œuvre kantienne. Car, tandis que Bergson considère que la « pure duration » opère sur un mode pré-phénoménal, rendant ainsi possible la *transition* de la conscience d'un « moment-à-l'autre », sans toutefois y expérimenter une quelconque forme d'objectivation du monde extérieur : « What we, in fact, experience in duration is not a being that is discrete and well-defined but a constant transition from a now-thus to a new now-thus. »⁵¹ ; le sage de Königsberg, quant à lui, affirme qu'il s'avère nécessaire, à toute conscience se pérennisant à travers les « moments » du devenir, d'être mise en relation avec la persistance des objets phénoménaux couvrant l'étendue spatiale de par leur différenciation nominale (dont le corps physique par exemple), pour ainsi pouvoir se représenter soi-même en tant

⁴⁹ *Ibidem.* p.50

⁵⁰ BERGSON. *L'évolution créatrice*, op. cit. p.327

⁵¹ SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.45

que conscience se maintenant à travers le changement ou le non-changement des différents contenus d'expérience.

Autrement dit, il semblerait que Bergson ne considère pas que l'objectivation de la réalité soit nécessaire à l'appréhension du temps pour la conscience (dans sa forme de « pure durée » pré-phénoménale du moins), tandis que Kant, si l'on considère la thèse présentée dans sa *Réfutation de l'idéalisme*, affirme qu'il est impossible pour la conscience d'avoir accès au temps sans la pré-existence des « choses » dans le monde.

Tout en conservant ce « léger » problème en tête, nous pouvons tout de même poursuivre le développement analytique au sujet de la structure temporelle de la conscience. Ainsi, selon Schütz, pour rendre possible la perception d'objets particuliers, un travail de *réflexion* devra être effectué par la conscience percevante : « The very awareness of the stream of duration presupposes a turning-back against the stream, a special kind of attitude toward that stream, a reflection, as we will call it. »⁵² C'est d'ailleurs ce principe central qui explique la thèse défendue par le philosophe autrichien stipulant que le sens est toujours conféré *après* l'action réelle, par un acte de réflexion :

« Only the already experienced is meaningful, not that which is being experienced. For meaning is merely an operation of intentionality, which, however, only becomes visible to the reflective glance. From the point of view of passing experience, the predication of meaning is necessarily trivial, since meaning here can only be understood as the attentive gaze directed not at passing, but at already passed, experience. »⁵³

Cet acte de réflexion conférant *a posteriori* sens à l'action implique que la conscience focalise son attention sur un vécu antérieur : « From our treatment of the different senses of the term *objective meaning*, it is clear that we call the real and ideal objectifications of the world surrounding us *meaningful* as soon as we focus our

⁵² *Ibidem.* p.47

⁵³ *Ibidem.* p.52

attention upon them. »⁵⁴ Cette conceptualisation est influencée par le concept d'*attention à la vie* développé par Bergson. Nous développerons davantage sur ce point au sein du troisième chapitre au sujet du concept de pertinence et des structures du monde de la vie (*Lebenswelt*).

Ce dernier constat s'avère fort important, car une fois mis en parallèle avec le postulat de base du système schützien, en l'occurrence le fait que le réel est constitué par le sujet connaissant, nous en arrivons à concevoir que c'est à travers l'acte de réflexion que le sujet, à la fois différencie et donne sens au réel :

« Through the attending directed glance of attention and comprehension, the lived experiences acquires a new mode of being. *It comes to be differentiated, thrown into relief*, and this act of differentiation is nothing other than the act of comprehension, and the differentiation nothing other than being comprehended, being the object of the directed glance of attention. »⁵⁵

Ainsi se voit posé le principe même d'*objectivation*. Nous constatons donc que Schütz considère que le processus d'objectivation du réel implique celui de *réflexivité* de la part du sujet le constituant.

Au-delà du débat métaphysique confrontant Bergson à Kant, une problématique de fond davantage près de notre objet de recherche se pose inévitablement. Ce problème concerne la contradiction apparente opposant l'idée que tout sens se voit conféré *après* l'action réelle à travers un acte de réflexion du sujet, et la thèse selon laquelle tout agir oriente son déroulement en lien avec un projet d'action unificateur et significatif. Le projet d'action impliquant une « projection », il nous semble « tiré par les cheveux » de concevoir une projection s'édifiant sur un mode réflexif...

Malgré la difficulté, il est possible qu'une solution, au moins partielle, nous soit offerte à travers les concepts de *double intentionnalité* et de *réention-propension*. Mais d'abord, nous devons relire quelques textes clefs d'Husserl.

⁵⁴ *Ibidem.* p.34-35

⁵⁵ *Ibidem.* p.50

1.3.2 Le problème du temps chez Husserl

« For the Now in which God created the first human being, and the Now in which the last human being will perish, and the Now in which I speak, are all identical in God and are nothing but a Now. »

Meister Eckhart

Nous touchons ici un des thèmes fondamentaux de la phénoménologie. Un certain « détour » par Husserl s'avère à ce stade-ci essentiel, considérant que Schütz adopte une vision phénoménologique en tant qu'application des idées directrices de la démarche de Husserl. Tout en demeurant près de Schütz, nous entrerons dans l'univers husserlien principalement à partir des textes contenus au sein de l'ouvrage *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*.

Comme l'affirme Blin, lorsque l'on désire entreprendre une analyse de la conscience intime du temps (*Zeitbewusstsein*), « cela implique que le temps objectif, le temps des horloges, des physiciens, soit mis entre parenthèses »⁵⁶, car « (e)n phénoménologie, nous n'avons pas affaire au temps objectif, mais aux données de la perception adéquate. »⁵⁷ Après la prise en compte de cet *a priori* méthodologique, la démarche oblige à cerner adéquatement le problème de fond de l'entreprise.

Dans un premier temps, en émettant un doute envers l'existence d'un temps objectif, comme le veut l'approche dubitative d'influence cartésienne et radicalisée à travers la réduction phénoménologique qu'adopte Husserl, nous pourrions en venir à considérer, comme le fait ici Rodemeyer, que le contenu de l'expérience est « temporellement neutre » *a priori*, et que ce n'est qu'à la suite de l'acte intentionnel de la conscience (l'appréhension) que l'objet d'expérience se voit doté d'un caractère temporel particulier : « Accordingly, with relation to time-consciousness, the apprehension determines the « temporal character » of the content of an experience »⁵⁸. Pourtant, force est de constater que l'acte de « donation du temps »

⁵⁶ BLIN, Thierry. *Requiem pour une phénoménologie*, Paris, Éditions du Félin, 2010, p.78

⁵⁷ HUSSERL, Edmund. *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble, Million, 2003, p.29

⁵⁸ RODEMEYER, Lanei M. *Intersubjective Temporality*, Dordrecht, Springer, 2006, p.24

n'est pas complètement réductible à la conscience intentionnelle. Autrement dit, le temps possède une forme particulière de détermination allant « au-delà » de la contingence de la conscience subjective.

Un excellent exemple pour présenter ce paradoxe consiste en celui opposant le *souvenir* d'un contenu particulier et la *perception* de ce même contenu. Supposant que ce soit uniquement l'acte noétique d'appréhension (*morphè*) de la conscience qui confère un caractère temporel au contenu sensible de l'expérience (*hylè*), il serait impossible de constater une quelconque différence à ce niveau entre un souvenir de quelque chose et une perception de cette même chose, considérant que le souvenir se produit « en ce moment », tout comme la perception. Pourtant, « un son souvenu en intuition de façon primaire est par principe quelque chose d'autre qu'un son perçu, le souvenir primaire (rétention) de son quelque chose d'autre que la sensation de son. »⁵⁹ De cette manière, nous sommes poussés à constater qu'il existe une différence essentielle entre le maintenant d'une perception immédiate et le maintenant d'un ayant-été perçu.

Cela nous amène à considérer que le « temps » ne peut se limiter simplement à une réalité fermée sur l'ego isolé :

Une analyse du temps élaborée dans le cadre de la phénoménologie de la conscience intentionnelle surmonte le désaccord entre analyse temporelle psychologique et physicaliste pour cette raison qu'un vécu intentionnel excède toujours les limites d'appartenance interne du soi et se pose en relation avec un conscient hors de soi.⁶⁰

Autrement dit, il s'avère complètement impossible de cerner le temps en tant qu'objet particulier directement accessible à la conscience, parce que « le temps n'est pas un étant indépendant, pas un objet (présent) quoique aucun temps ne puisse cependant être donné sans objets. »⁶¹ Donc, pour résumer jusqu'ici, le temps n'est pas atteignable en lui-même au sein de la « nature objective », mais ne se trouve pas non plus à être conféré par le sujet expérimentant de manière complètement arbitraire.

⁵⁹ HUSSERL. *Sur la phénoménologie*, op. cit. p.22

⁶⁰ *Ibidem.* p.25

⁶¹ *Ibidem.* p.24

La suite de l'exposé tentera donc d'expliciter les mécanismes de donation du temps par la conscience.

1.3.3 Double intentionnalité

« Nous retrouvons sous l'intentionnalité d'acte ou thétique, et comme sa condition de possibilité, une intentionnalité opérante, déjà à l'œuvre avant toute thèse ou tout jugement, un « Logos du monde esthétique », un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine », et qui, comme tout art, ne se connaît que dans les résultats. »

Maurice Merleau-Ponty

Pour venir à bout de ce paradoxe apparent – ce dernier étant que le temps, sans être considéré de manière « objective », ne peut pourtant se donner adéquatement à travers la simple appréhension subjective – nous devons excaver en profondeur le principe de la *double intentionnalité* chez Husserl.

Schütz ne passe bien certainement pas à côté de cette conceptualisation fondamentale :

« Husserl calls these two types of intentionality, respectively, longitudinal intentionality (*Längs-intentionalität*) and transverse intentionality (*Quer-intentionalität*): By means of the one (transverse intentionality) immanent time is constituted, an Objective time, and authentic time in which there is duration and alteration of that which endures. In the other (longitudinal intentionality) is constituted the quasi-temporal disposition of the phases of the flux which ever and necessarily has the flowing now-point, the phase of actuality, and the series of pre-actual and post-actual (of the not yet actual) phases. »⁶²

Ainsi, une des principales fonctions de cette double intentionnalité consiste à rendre possible, d'un côté (longitudinal) l'établissement d'une « continuité identique » de l'objet expérimenté – donc de son *unité* persistant à travers la « durée » –, et d'un autre (transversale), la « fixation » de l'objet sur une échelle historique objective – c'est-à-dire que le vécu passé conserve son caractère d'être

⁶² SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.46

passé même s'il est « présentifié » de nouveau (de manière modifiée) au sein de la conscience du maintenant.

Comme le présente Boucher, il est tout aussi possible de considérer cette double intentionnalité sous les formes de « contradictions » inhérentes à la subjectivité, d'un côté ontique (longitudinal) et d'un autre eidétique (transversale) : « Si la contradiction ontique [longitudinale] de la subjectivité se traduit par la présence ontique du présent immédiat, la contradiction essentielle [transversale] se traduit plutôt par l'expérience de l'historialité, soit le sentiment ineffable de participer au devenir. »⁶³ Effectivement, il est possible de considérer le temps comme relevant d'une contradiction fondamentale, et vécue chez le sujet, selon les termes de Williame, sous la forme d'une *tension*, en ce sens que « le sujet vit dans une tension permanente entre ce qui est vécu dans la durée et la réflexion sur le vécu. »⁶⁴

Si l'on revient sur la définition husserlienne des deux types d'intentionnalité, nous constatons qu'« une intentionnalité longitudinale traverse le flux [de conscience], laquelle est en continuelle unité de recouvrement avec soi-même dans le cours du flux »⁶⁵, tandis qu'à travers l'intentionnalité transversale, « je jette le regard réfléchissant en partant du son (qui a duré ainsi et ainsi) en allant sur ce que la sensation première a de neuf dans l'en-même-temps-instantané selon un point et qui est en même temps reproduit selon une série continue instantanée. »⁶⁶ À partir de là, il nous est possible d'affirmer que l'intentionnalité longitudinale rend en quelque sorte possible l'unité de l'objet d'expérience grâce à la faculté *réentionnelle-protentionnelle* de la conscience, tandis que l'intentionnalité transversale rend possible le *retour réflexif* sur le contenu de conscience :

(L)'une sert à la constitution de l'objet (Objekt) immanent du son, c'est-à-dire celle que nous nommons souvenir ; l'autre est constitutive de l'unité de ce souvenir primaire du flux, à savoir que

⁶³ BOUCHER. *Subjectivité et intersubjectivité*, op. cit. p.169

⁶⁴ WILLIAME, Robert. *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive : Alfred Schütz et Max Weber*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, p.56

⁶⁵ HUSSERL. *Sur la phénoménologie*, op. cit. p.247-248

⁶⁶ *Ibidem*. p.248

la rétention fait bloc avec elle afin d'être souvenir du son, reproduction de la sensation-son écoulée, plus exactement : de la sensation première.⁶⁷

À ce stade-ci, il importe d'expliciter de manière appropriée ce que représente la *sensation première*. Malgré la « lourdeur allemande » qui trouve trop souvent son comble chez Husserl, il est possible de distinguer ce que l'auteur entend exactement entre le vécu primaire et le vécu secondaire :

(T)out vécu (*Erlebnis*) est *lui-même vécu* (*erlebt*), et dans cette mesure également conscient (*bewusst*). Cet être-conscient (*Bewusstsein*) est conscience du vécu (*Erlebnis*) et est soit primaire, *originnaire*, à savoir conscience du vécu lui-même comme conscience du *présent-de-vécu* (*Erlebnis-Gegenwart*), soit est secondaire, c'est-à-dire qu'il est bien vécu d'un présent-de-vécu mais que le vécu présent est un vécu qui est conscience d'un non-présent-de-soi (*Nicht-Selbstgegenwart*), un vécu *présentifiant*, c'est-à-dire qui présente un vécu, lequel peut alors à son tour être conscience de quelque chose, le cas échéant de quelque chose qui est *quasi-présent*, par exemple une maison.⁶⁸

Pour simplifier, un *vécu primaire* (ou un contenu de sensation première (*Urempfindung*)) correspond au contenu d'expérience vécu originellement en tant qu'être-là perçu, tandis qu'un *vécu secondaire* consiste en un contenu d'expérience « présentifié », c'est-à-dire un être-passé reproduit (re-présenté) au sein de la conscience du maintenant.

Il est essentiel de bien comprendre le concept de *présentification* afin de poursuivre l'analyse :

Le maintenant présentifié n'est pas un maintenant, de même que l'ici présentifié n'est pas un ici, il présente un *maintenant*, mais un maintenant qui *fut* un maintenant, c'est-à-dire que de façon neuve il fait devenir conscient un point temporel dont le mode d'écoulement est un certain passé.⁶⁹

C'est d'ailleurs à partir de ce principe de *présentification* qu'il est possible de distinguer concrètement les deux niveaux de conscience temporelle que sont la *rétention* et la *reproduction* :

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*. p.180

⁶⁹ *Ibidem*. p.238

Il se peut que dans un certain cercle un point temporel, lequel est conscient sur un mode de passé changeant, soit conscient d'une double façon, une fois dans la rétention originaire, la conscience originaire de ce qui sombre en arrière, et en même temps sur un mode reproductif, comme présentification qui présentifie l'apparaître originaire antérieur et simultanément par là le sombrer en arrière originaire qui s'y attache.⁷⁰

De cette manière, il nous est possible d'affirmer que la conscience rétentionnelle constitue une condition de possibilité de l'acte du ressouvenir :

*(U)ne conscience de la rétention s'attache à la perception, et de même à toute conscience écoulee et que, de surcroît, des ressouvenirs peuvent surgir dans des moments ultérieurs du courant de conscience qui se rapportent rétroactivement à la perception qu'il y a eu plus tôt.*⁷¹

Si Husserl démontre bien la différence essentielle entre le souvenir primaire (rétention) et le ressouvenir (reproduction), une limite à sa théorie se présente, comme l'énonce Rodemeyer, lorsqu'il omet de distinguer reproduction (recollection) et anticipation :

« Husserl unfortunately relied upon the structural parallel between recollection and anticipation too heavily; often, he merely described anticipation as an inverted form of recollection, sometimes as vaguer and, of course, going in a different direction with relation to the now. »⁷²

Merleau-Ponty a lui aussi noté la limite de Husserl sur ce point plutôt crucial :

« La prospection serait en réalité une rétrospection et l'avenir une projection du passé. (...) Si la prospection est une rétrospection, c'est en tout cas une rétrospection anticipée et comment pourrait-on anticiper si l'on n'avait pas le sens de l'avenir ? »⁷³

Comme nous le verrons dans la conclusion de ce chapitre, il semblerait que Schütz ait reconduit cette limite conceptuelle au sein de son propre modèle théorique.

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.* p.217

⁷² RODEMEYER. *Intersubjective Temporality*, op. cit. p.12-13

⁷³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2011 (1945), p.475

1.3.4 L'attribution du sens « causal » à travers l'acte réflexif et le sens « finaliste » lié au principe de projection

Après cette petite excursion au cœur de la phénoménologie husserlienne, que pouvons-nous en comprendre en lien avec notre précédent problème ? Rappelons d'abord que ce problème concerne le fait que Schütz, au sein de son œuvre, semble considérer que le sens conféré par l'acteur ne peut s'avérer qu'à la suite d'un retour réflexif sur l'action s'étant déroulée, tout en affirmant à quelques reprises que la conduite de l'acteur se voit unifiée et justifiée en lien avec un projet d'action gouvernant son agir. Nous croyons que la conceptualisation d'Husserl présentée précédemment concernant la double intentionnalité peut éclairer en majeure partie cette contradiction apparente.

Il s'agirait donc de deux niveaux de sens, un premier agissant à partir du principe de projection, unifiant les différents agirs particuliers de l'acteur en lien avec un « in-order-to motive », tandis que l'autre niveau impliquerait un retour réflexif sur le vécu en tant que tel, pour ainsi rendre possible une compréhension plus approfondie se dirigeant sur les causes de l'agissement, donc, en termes schütziens, sur le « because-motive ». Voilà donc un premier écueil qui nous semble surmonté.

Nous allons maintenant présenter un aperçu de la *Gestalttheorie*. Nous verrons que le postulat fondateur de la théorie de la forme, qui s'oppose directement à l'hypothèse de la constance, sert de fondement au concept phénoménologique d'aperception. De plus, ce même postulat se trouve directement lié au concept de typification chez Schütz. Finalement, la présentation du dualisme épistémologique permettra de bien saisir en quoi la démarche husserlienne se distingue du doute radical cartésien, ce qui est souvent affirmé dans les textes traitant de phénoménologie, mais rarement explicité.

1.4 La *Gestalt*

« L'empirisme ne voit pas que nous avons besoin de savoir ce que nous cherchons, sans quoi nous ne le chercherions pas, et l'intellectualisme ne voit pas que nous avons besoin d'ignorer ce que nous cherchons, sans quoi de nouveau nous ne le chercherions pas. »

Maurice Merleau-Ponty

1.4.1 Le postulat fondateur de la théorie de la forme

La psychologie de la forme a eu une influence fondamentale sur le développement de la phénoménologie. Ce qui rapproche la théorie de la forme et la phénoménologie consiste principalement au fait de ne considérer que le phénomène en tant que tel, de le prendre dans son contexte d'émergence et de le lier à la subjectivité. De plus, la *Gestalttheorie* tente d'éviter les postulats erronés, provenant autant du réalisme naïf que de l'idéalisme dogmatique. Ces deux approches consistent exactement en ce que Husserl tentera de dépasser par sa méthode de réduction phénoménologique. Ce sous-chapitre nous permettra de présenter quelques problèmes de base (en l'occurrence l'hypothèse de constance et le dualisme épistémologique) justifiant la démarche phénoménologique dans son ensemble, et particulièrement les concepts de réduction et d'aperception que nous verrons au sein du sous-chapitre suivant.

Selon Köhler, le postulat de base de la *Gestalttheorie* est que dans la perception, les phénomènes sont composés de formes données :

« There is, in the first place, what is now generally called *organization* of sensory experience. (...) Such fields appear neither as uniformly coherent continua nor as patterns of mutually indifferent elements. What we actually perceive are, first of all, specific entities such as things, figures, etc., and also groups of which these entities are members. »⁷⁴

Cette perspective s'oppose à la démarche analytique, cette dernière postulant que c'est par un acte d'unification des différents éléments du phénomène que la forme est constituée pour le sujet. Gurwitsch, en conformité avec la démarche gestaltiste ne semble pas être en accord avec ce postulat : « Une donnée additionnelle

⁷⁴ KÖHLER, Wolfgang. *Gestalt Psychology*, New-York, Liveright, 1947, p.120

unifiante n'aurait ici aucun rôle, puisque, étant donné l'unité basée sur les natures essentielles de la couleur et de l'extension, il n'y a pas de séparation à surmonter, et en conséquence pas d'unification à établir. »⁷⁵ Par exemple, lorsque le sujet perçoit une table, il n'expérimente pas d'abord les différentes formes géométriques qui la composent, sa couleur, etc., pour ensuite, à travers un acte supplémentaire unificateur, en constituer l'objet en tant que tel. Plutôt, c'est la table qui apparaît directement au sein du phénomène, et non les déterminations sensibles différenciées de l'objet :

Des facteurs déterminants ne sont dégagés que par une analyse ultérieure et il n'est même pas nécessaire qu'ils soient dégagés. (...) C'est toujours la pluralité organisée qui est d'un coup d'œil perçue comme telle, indépendamment du fait que sa structure interne soit par la suite analysée ou non.⁷⁶

Il importe pourtant de prévenir une mécompréhension potentielle qui conférerait à ce principe une connotation erronée. Effectivement, l'absence d'acte unificateur nécessaire à la perception d'un objet n'implique aucunement que la théorie de la forme privilégie le tout aux parties :

Si la théorie de la Forme rejette les efforts traditionnels pour réduire d'une façon ou d'une autre le « tout » aux « parties », il n'en faut pas conclure que la théorie de la Forme affirme la priorité du « tout » par rapport à ses « parties ». *La question de la priorité du « tout » et de ses « parties » ne se pose pas dans la théorie de la Forme, alors qu'elle se pose très légitimement dans la conception traditionnelle des « parties » comprises comme « éléments » autonomes combinés en un « tout ».*⁷⁷

D'ailleurs, ce principe ne se limite pas uniquement aux objets simples, mais s'applique aussi dans le cas de la perception d'agréats. Par exemple, lorsqu'un certain matin de 1806, Hegel perçut à travers la fenêtre de son appartement de Iena les troupes napoléoniennes traverser sa ville, l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* n'a certainement pas eu besoin d'un acte unificateur supplémentaire pour constater qu'une « armée » menaçait sa ville : « Nous parlons d'une colonne de

⁷⁵ GURWITSCH, Aron. *Théorie du champ de la conscience*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1957, p.76-

⁷⁷

⁷⁶ *Ibidem.* p.71

⁷⁷ *Ibidem.* p.125

soldats, d'un tas de pommes, d'une avenue d'arbres, d'une troupe d'oiseau, etc. »⁷⁸ Husserl, comme l'expose Gurwitsch, considère qu'il est impossible que chaque élément de l'agrégat puisse être l'objet d'un acte particulier de la conscience et qu'un acte supplémentaire de collection y soit subséquemment ajouté pour les réunir en un acte synthétique : « C'est dans leur apparition perceptive elle-même que les agrégats sensoriels doivent présenter une certaine marque qui les fait immédiatement reconnaître comme des pluralités. (...) L'agrégat est *appréhendé* comme une pluralité, parce qu'il est *perçu* comme telle. »⁷⁹

1.4.2 L'hypothèse de la constance

Le premier préjugé qui doit être remis en question (et ultimement rejeté) pour comprendre la démarche gestaltiste consiste en celui de l'*hypothèse de la constance*. Grossièrement, cette hypothèse stipule qu'un stimulus donné provoque systématiquement la même sensation indépendamment du contexte et de l'environnement. Pourtant, un des fondateurs de la *Gestalt psychologie*, Köhler en l'occurrence, ne semble pas en être aussi certain : « All these facts, the so-called constancies of size, shape and brightness, are from this point of view mere illusions, which must be destroyed if the true sensory phenomena are to appear. »⁸⁰ Comme l'affirme Merleau-Ponty, il est possible de supposer que cette hypothèse relève d'un préjugé positiviste aucunement corroboré par l'expérience phénoménale : « La loi de la constance ne peut se prévaloir contre le témoignage de la conscience d'aucune expérience cruciale où elle ne soit déjà impliquée, et partout où on croit l'établir elle est déjà supposée. »⁸¹

⁷⁸ *Ibidem.* p.66-67

⁷⁹ *Ibidem.* p.66

⁸⁰ KÖHLER. *Gestalt psychology, op. cit.* p.76

⁸¹ MERLEAU-PONTY. *Phénoménologie de la perception, op. cit.* p.31

Selon Gurwitsch, l'hypothèse de la constance ne prend aucunement en compte le contexte d'où émerge le stimulus, alors que toute sensation est « sensation vécue » au sein d'un horizon particulier :

Stout se sert de la notion de « retentiveness » pour rendre compte, non seulement des idées attachées ou implicites – dans notre terminologie, de l'horizon intérieur –, mais aussi des contextures en général. La dernière note d'une mélodie est la seule dont nous ayons conscience au moment où elle frappe notre oreille... Mais en elle, c'est la mélodie tout entière qui est présente d'une certaine façon. Elle apparaît à la conscience comme une partie d'un tout spécifique, et dérive un caractère spécifique de la place qu'elle occupe dans ce tout.⁸²

Même si l'on met de côté, pour l'instant, les phénomènes relevant d'un processus temporel (comme une mélodie), l'hypothèse de constance ne tient pas plus la route si l'on se limite à la considération de phénomènes plastiques. Merleau-Ponty et Köhler fournissent tous les deux l'exemple de l'illusion de Müller-Lyer, où au sein d'un groupe de trois lignes fléchées de longueur égale, celle du centre semble plus longue que les autres parce que les flèches aux extrémités se trouvent inversées. L'approche analytique critique cette expérience en affirmant qu'une fois les lignes considérées isolément, l'effet illusoire disparaît :

« Isolation, it seems, is also the procedure by which the Müller-Lyer illusion can be destroyed, and similarly in all the other cases. Such analytical attitude has effects similar to those of a screen with a hole, which conceals the specific surroundings of objects and gives them instead a new homogeneous environment. If now the disturbing facts disappear, this effect of isolation is explained by the exclusion of all factors which otherwise distort the true sensory situation. »⁸³

Voilà bien justement en quoi la démarche analytique s'éloigne du phénomène « en tant que phénomène » : en isolant insidieusement des parties du tout, pour confirmer un postulat posé de manière apriorique, ce qui est épistémologiquement impropre à la méthode de réduction phénoménologique. Le fait d'isoler certains

⁸² GURWITSCH. *Théorie du champ*. op. cit. p.208

⁸³ KÖHLER. *Gestalt Psychology*, op. cit. p.92-93

stimuli ne permet pas d'obtenir une vue plus objective de la sensation, mais transforme celle-ci intégralement en la disposant dans un contexte différent : « Without any doubt, isolation of facts in the sensory field affects these facts. Under there circumstances they tend to be more strictly related to local stimulating conditions. »⁸⁴

Köhler critique deux écoles de pensée qui, *a priori*, semblent s'opposer. L'auteur estonien s'en prend d'abord au *behaviorisme* qu'il décrit de la sorte :

« The main concepts of Behaviorism are those of the reflex and the conditioned reflex. The principal characteristic of reflex action consists in the fact that nerve impulses travel from a receptor along prescribed paths to prescribed centers, and from these along further prescribed paths toward an effector organ. This conception explains the order of organic reactions in their dependence upon given stimuli : the order is enforced by a particular arrangement of the conductors. »⁸⁵

D'ailleurs, selon Schütz, le comportementalisme consiste en l'exemple paradigmatique de l'application de la méthode des sciences naturelles à l'objet des sciences humaines (l'intersubjectivité), ce qui a pour effet de construire un monde fictif pour l'observateur en dépit de la réalité effective du sujet : « But the fallacy of this theory consists in the substitution of a fictional world for social reality, by promulgating methodical principles as appropriate for the social science which, through proved true in other fields, prove a failure in the realm of intersubjectivity. »⁸⁶

Par la suite, Köhler présente l'approche *introspective* qui, contrairement au comportementalisme, ne considère pas que ce soit par des réflexes conditionnés que l'acteur agit au sein de la phénoménalité, mais à travers un processus d'*apprentissage acquis* : « As psychologists, we have the task of separating all these acquired

⁸⁴ *Ibidem.* p.93

⁸⁵ *Ibidem.* p.96

⁸⁶ SCHÜTZ, Alfred. 1976. *Collected Papers II : Studies in Social Theory*, The Hague, M. Nijhoff, 1976, p.5

meanings from the material per se, which consists of simple sensations. »⁸⁷ Un problème apparaît rapidement lorsque nous considérons que la totalité des phénomènes comportent des déterminations impliquant un certain apprentissage, ce qui a pour effet de réduire le phénomène « en tant que phénomène » à un aspect périphérique de l'expérience, car « in common experience we are dealing almost exclusively with first-hand objective experience which is discarded by the Introspectionist. »⁸⁸

Au final, la perspective introspective rejoint le behaviorisme en ce que l'approche introspective se base tout autant que le comportementalisme sur l'hypothèse de constance et rejette du coup l'influence du milieu : « Either true sensory experience always depends upon local stimulation alone, and it is only the recall of previously acquired knowledge which depends upon factors in the environment. »⁸⁹ Au contraire, la thèse de la psychologie de la forme affirme que « [the] sensory experience in a given place depends not only on the stimuli corresponding to this place, but also on the stimulating conditions in the environment. »⁹⁰

Gurwitsch, en surenchère, affirme que le fait de ne pas tenir compte de l'organisation intrinsèque des stimuli au sein même du champ phénoménal pousse la science vers un *dualisme épistémologique* :

(T)oute théorie dualiste de la perception repose sur l'hypothèse de la constance et résulte de celle-ci. En effet, quand on admet la notion de sensations dépendant exclusivement de stimuli externes, même comme notion-limite, on est bien obligé d'avoir recours à des facteurs non-sensoriels, pour rendre compte de la différence qu'il y a entre ce qu'une expérience sensible devrait être étant donné les stimuli en action, et ce qu'elle est en réalité dans un cas déterminé.⁹¹

⁸⁷ KÖHLER. *Gestalt Psychology*, op. cit. p.69

⁸⁸ *Ibidem*. p.84

⁸⁹ *Ibidem*. p.93

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ GURWITSCH. *Théorie du champ*, op. cit. p.208-209

1.4.3 L'impasse du dualisme épistémologique

« La pureté dont il est question dans le discours sacerdotal n'est donc pas celle de l'esprit détaché du corps (ce sera l'invention *secondaire* de Platon et du christianisme), elle est celle du corps lui-même. Mais, dans l'interprétation sacerdotale, le propre (corporel, physiologique) se modifie en pur (spirituel). D'où le *début* d'une méfiance, d'un dégoût, d'un malaise devant l'impureté physiologique : la porte est désormais grande ouverte à la névrose, au malaise, à la religion, à la maladie de l'esprit, à la contemplation ; le dualisme métaphysique, fabricant d'abîmes et d'oppositions d'absolus (corps-âme, sensible-intelligible), *devient possible*. »

Friedrich Nietzsche

Gurwitsch pose un problème épistémologique de fond. Il nous apparaît pertinent de faire une légère incursion historique pour mettre un peu de lumière sur les propos de l'auteur lituanien. Cela nous permettra ensuite de comprendre plus précisément de quelle manière la démarche husserlienne se distingue des auteurs classiques de la philosophie occidentale moderne. Considérant l'influence majeure qu'a eue Husserl sur son étudiant que fut Schütz, ce retour historique s'impose.

Dans la *Krisis*, Husserl affirme que l'on peut considérer l'innovation philosophique de Descartes en tant que tournant décisif dans l'histoire de la philosophie moderne. D'abord, l'auteur considère que c'est sur les bases du naturalisme et du causalisme de Galilée que la philosophie cartésienne s'est fondée :

« One can truly say that the idea of nature as a really self-enclosed world of bodies first emerge with Galileo. A consequence of this, along with mathematization, which was too quickly taken for granted, is the idea of self-enclosed natural causality in which every occurrence is determined unequivocally and in advance. Clearly the way is thus prepared for dualism, which appears immediately afterward in Descartes. »⁹²

Selon Husserl, le dualisme qui résultera de la philosophie de Descartes n'aura pas un effet limité à la tradition philosophique occidentale, mais bien plutôt sur l'ensemble des sciences modernes : « The dualistic split, the consequence of the physicalist conception of nature, brings about in them a developement in the form of

⁹² HUSSERL, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1970, p.60

split disciplines. »⁹³ L'effet le plus probant est sans conteste la séparation entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) et, surtout, la prédominance des premières sur les secondes :

« The biophysical sciences, those which at first concentrate, in a one-sided fashion, purely on what pertains to physical body (...) [and] the physicalistic view of nature makes it obvious that a further-developed physics would in the end explain all these concrete entities in a physically rational way. »⁹⁴

Considérant que l'étude de cet élément particulier composant le phénomène de l'existence humaine, le corps physique en l'occurrence, s'avère à lui seul capable de rendre compte de l'ensemble des problèmes d'ordre scientifique concernant l'humain, le « résidu » que représente la conscience est mis de côté au profit d'un concept construit sur les bases de la démarche naturaliste :

« In regard to the soul, on the other hand, which is left over after the animal and the human bodies have been separated off as belonging inside the closed region of nature(.) (...) the scientific method, has the understandable effect (...) that a type of being is ascribed to the soul which is similar in principle to that of nature ». ⁹⁵

Le concept de l'âme (*soul*), toujours selon Husserl, provient d'une conclusion erronée de Descartes au terme d'une analyse qui s'avérait pourtant fort prometteuse *a priori*. L'innovation de Descartes consiste à avoir découvert, à travers sa méthode du doute radical, que la seule certitude absolue existante consiste en le *cogito* :

Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute(.) (...) Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout(?) (...) Y a-t-il aussi rien de tout cela qui ne soit aussi véritable qu'il est certain que je suis(?) (...) Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entend, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer.⁹⁶

L'aboutissement de la démarche dubitative cartésienne n'a aucunement échappé à Husserl : « No matter how far I push my doubt, even if I try to think that

⁹³ *Ibidem.* p.63

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*, Paris, Flammarion, 2008, p.159-160

everything is dubious or even truth does not exist, it is absolutely self-evident that I, after all, would still exist as the doubter and negator of everything. »⁹⁷ Schütz aussi se prononce sur la démarche cartésienne, qu'il considère en tant que « reject[ion of] any presupposition that does not stand the test of his critical doubt »⁹⁸ et qui a pour objectif « [to] disclose the pure field of consciousness »⁹⁹. Effectivement, s'il est possible de douter de l'existence de tout objet phénoménal, il s'avère néanmoins impossible de douter de la condition même du doute, c'est-à-dire le *cogito*, car cela aurait pour effet de neutraliser l'acte même de douter.

Pourtant, Descartes va encore plus loin. L'auteur affirme que si l'on peut douter de l'existence des choses de l'expérience, on ne peut pourtant pas douter que ces mêmes choses sont représentées par le *cogito*, car « encore qu'il puisse arriver (...) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée. »¹⁰⁰ Husserl démontre de quelle manière cette conclusion de Descartes poussera certains auteurs, Locke dans ce cas-ci, à *substantialiser* les idées :

« He simply takes over the ego as soul, which becomes acquainted, in the self-evidence of self-experience, with its inner states, acts, and capacities. Only what inner self-experience shows, only our own « ideas », are immediately, self-evidently given. Everything in the external world is inferred. »¹⁰¹

Dans l'idéalisme kantien, ce principe se voit encore davantage radicalisé. Si chez Descartes les sens représentent les sources de l'erreur potentielle, chez Kant, c'est plutôt le jugement sur les sens qui l'est, pour la simple raison que « les sens ne commettent pas d'erreur, non pas toutefois parce qu'ils jugent toujours de façon juste, mais parce qu'ils ne portent aucun jugement. »¹⁰² Il est donc possible d'affirmer que le dualisme atteint un sommet dans l'idéalisme kantien, en ce que la sensation semble

⁹⁷ HUSSERL. *The Crisis*, op.cit. p.77

⁹⁸ SCHÜTZ. *The Problem*. op. cit. p.104

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ DESCARTES. *Méditations métaphysiques*, op. cit. p.160

¹⁰¹ HUSSERL. *The Crisis*, op.cit. p.84

¹⁰² KANT. « Dialectique transcendantale : introduction », in *CRP*, op. cit. p.329

être donnée directement à l'intuition et que le jugement se « pose dessus » de manière quasiment indépendante.

Pour terminer cette petite incursion historique, Husserl affirme que l'influence de la philosophie cartésienne aura des répercussions chez de nombreux auteurs de premier plan :

« No offense was taken if, in Descartes, immanent sensibility engendered pictures of the world ; but in Berkeley this sensibility engendered the *world of bodies itself* ; and in Hume the entire soul, with its « impressions » and « ideas », the forces belonging to it, conceived of by analogy to physical forces, its law of association (...), engendered the whole world, the *world itself* ». ¹⁰³

En ce qui concerne précisément Hume, le phénoménologue lui réserve une considération toute particulière, en affirmant « [that] he remains in the comfortable and very impressive role of academic skepticism. Through this attitude he has become the father of a still effective, unhealthy positivism which hedges before philosophical abysses ». ¹⁰⁴

C'est donc à partir de cette critique du positivisme que la phénoménologie se distingue de la philosophie moderne, en tentant de dépasser ses présupposés épistémiques. Ce dépassement s'entreprend principalement à travers la méthode de la réduction phénoménologique, qui consiste en un perfectionnement de la démarche cartésienne. Nous verrons que l'approche husserlienne aura une influence majeure sur Schütz pour son concept de la typification, mais qu'elle constitue en même temps le « moment de rupture » lorsque vient le temps d'appliquer la réduction (transcendantale) au problème de l'intersubjectivité (ce que nous verrons en profondeur au prochain chapitre.)

¹⁰³ HUSSERL. *The Crisis*, op. cit. p.89

¹⁰⁴ *Ibidem*. p.88

1.5 Réduction phénoménologique et *apperzeption*

1.5.1 La réduction phénoménologique

Il est possible d'affirmer que la « réduction phénoménologique » représente le cœur même de la philosophie husserlienne. Cette méthode de la réduction ne représente pas une réfutation intégrale de la démarche du doute cartésien. Elle correspond, dans un sens, davantage à une *radicalisation* de cette dernière. Le fondement de cette transformation implique, et c'est là que se trouve toute la complexité de la démarche, du même coup une *limitation* de l'approche du doute radical cartésien. Nous aurons donc d'abord à expliciter la limite imposée par Husserl en rapport avec la méthode de Descartes, pour ensuite établir une description générale des différentes étapes de la réduction husserlienne menant ultimement à une radicalisation de l'approche cartésienne. Ces étapes peuvent être représentées en trois principales phases s'impliquant réciproquement. Celles-ci correspondent à la réduction phénoménologique, la réduction eidétique et la réduction transcendantale.

D'abord, la réduction husserlienne se démarque du doute radical cartésien : « À la place de la tentative cartésienne de doute universel, nous pourrions introduire l'universelle epochè ».¹⁰⁵ Cette précision distinguant l'*epochè* husserlienne du doute cartésien rend possible un réel dépassement de l'approche réaliste, car « ce n'est qu'à partir du moment où la transcendance ou l'*en soi* de l'être des choses devient pour un tel moi, non pas incertain quant à son existence mais incompréhensible quant à sa possibilité même, que le règne de la logique « réaliste » se trouve pour lui vaincu. »¹⁰⁶ Husserl considère que l'objectif premier n'est pas tant de trouver le noyau de l'évidence absolue (*Selbstverständlichkeit*), mais plutôt celui de l'incompréhensible (*Unverständlichkeit*), puis finalement « celle de transformer cette *Unverständlichkeit* de l'être du monde en une *Verständlichkeit*, en mettant en lumière les systèmes

¹⁰⁵ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*, §32, Paris, Gallimard, 2008, p.101

¹⁰⁶ HUSSERL, Edmund. *L'Idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1993, p.29

intentionnels, « anonymes » pour la grande part, dont l'être du monde est le « produit » noématique. »¹⁰⁷

Effectivement, Husserl ne considère pas que le moi (mondain) possède nécessairement une primauté sur le vécu de de l'être au monde : « Le moi qui a le vécu, cet objet cet homme dans le temps cosmique, cette chose parmi les choses, etc., n'est pas une donnée absolue, donc le vécu, en tant que vécu, ne l'est pas non plus. »¹⁰⁸

Ainsi, ce n'est pas tant une *mise en doute* du monde et de ses objets qui se déploie à travers la méthode de réduction, mais bien plutôt une « mise entre parenthèses » (*Einklammerung*) de ceux-ci :

*Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle ; nous mettons entre parenthèse absolument tout ce qu'elle embrasse dans l'ordre ontique : par conséquent tout ce monde naturel qui est constamment « là pour nous », « présent », et ne cesse de rester là à titre de « réalité » pour la conscience, lors même qu'il nous plaît de le mettre entre parenthèses.*¹⁰⁹

La grande subtilité de Husserl se trouve bien là. Il ne remet pas en doute l'existence du monde (et ultimement sa disparition) comme chez Descartes, mais le ramène plutôt à ce qu'elle est exactement, car « l'épochè à l'égard de tout ce qui est mondain ne change rien au fait que l'expérience est expérience du monde, donc que toute conscience est conscience de lui. »¹¹⁰ Effectivement, le résultat de la réduction husserlienne n'élimine pas la réalité du monde en ne laissant subsister qu'un *cogito* face à un vide existentiel, car « l'invalidation des prises de position d'ordre ontologique – ou, comme on a l'habitude de le dire, cette époque phénoménologique, ou cette mise entre parenthèse du monde objectif, ne nous mettent donc pas face à un pur néant. »¹¹¹

¹⁰⁷ *Ibidem.* p.32

¹⁰⁸ *Ibidem.* p.108

¹⁰⁹ HUSSERL. *Idées directrices*, op. cit. p.102

¹¹⁰ HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1994, p.12

¹¹¹ *Ibidem.* p.63

Après avoir bien saisi la distinction entre la démarche cartésienne et celle de Husserl, nous pouvons pousser un peu plus loin et expliciter les grandes étapes de sa méthodologie de la réduction.

D'abord, que représente la phénoménologie pour Husserl : « Phénoménologie : cela désigne une science, un ensemble de disciplines scientifiques ; mais phénoménologie désigne en même temps et avant tout, une méthode et une attitude de pensée : *l'attitude de pensée* spécifiquement *philosophique* et la *méthode* spécifiquement *philosophique*. »¹¹² Ou encore : « Quant à la phénoménologie, elle veut être une théorie descriptive de l'essence des vécus transcendentement purs dans le cadre de l'attitude phénoménologique. »¹¹³ Ce qui retient l'attention au sein de ces deux définitions est l'importance accordée à une attitude particulière : l'attitude phénoménologique.

D'abord, cette attitude phénoménologique s'oppose à l'attitude naturelle : « There the natural attitude is explicitly described as a « theoretical » attitude – it is the theory of naïve realism – while the attitude described here is precisely *not* directed essentially toward theory or *epistémé*, toward the knowledge of the world as it is in itself. »¹¹⁴ Si l'attitude naturelle tend à considérer les objets phénoménaux comme relevant d'un objet dans son en-soi (*an sich*), la première étape de la réduction husserlienne tente de les ramener à ce qu'ils sont réellement, c'est-à-dire des objets pour-soi (*für sich*). Chez Husserl, la conception naturaliste de l'en-soi est considérée comme le *transcendant*, et la conception phénoménologique du pour-soi est, quant à elle, appréhendée comme l'*immanent* :

Nous ne comprenons pas comment la perception peut atteindre ce qui est transcendant ; mais nous comprenons comment la perception peut atteindre ce qui est immanent, sous forme de perception

¹¹² HUSSERL. *L'idée de la phénoménologie*, op. cit. p.45

¹¹³ HUSSERL. *Idées directrices*, op. cit. p.238

¹¹⁴ HUSSERL. *The Crisis*. op. cit. p.XXXIX

réflexive et purement immanente, sous forme de perception réduite.¹¹⁵

L'immanent correspond, comme le rapporte Schütz, à ce qui est donné à la conscience à travers ce que Brentano a conceptualisé en tant que principe d'*intentionnalité* : « Any of our experiences as they appear in our stream of thought (...) are necessarily referred to the object experienced. »¹¹⁶ Donc, la phénoménologie ne considère, à ce stade-ci du développement analytique, que ce qui est donné pour la conscience en tant que phénomène visé, en ce que « je vise précisément ceci qui est là, non ce que ceci vise de façon transcendante, mais ce qui est en soi-même et tel que c'est donné. »¹¹⁷ Le donné immanent de l'expérience est perçu de manière immédiate à travers l'acte de la visée perceptive : « Eh bien, nous voyons directement et saisissons directement ce que dans cette vue et saisie nous visons. »¹¹⁸ C'est à ce seul moment que nous atteignons ce qu'il y a d'irréductible au sein du phénomène :

(L)a vue, la saisie de ce qui est donné-en-personne, dans la mesure où il s'agit précisément d'une véritable vue, d'une véritable présence-en-personne (...) et non d'une autre sorte de présence ou donnée, qui vise quelque chose qui n'est pas donné, c'est là ce qu'il y a d'ultime.¹¹⁹

Ainsi, le « résidu » phénoménologique proprement dit consiste en le donné immanent pur pour la conscience percevante. Pourtant, cela amène du coup un problème de fond : « Mais ce qui est ainsi donné [dans le phénomène], n'est précisément pas ce qui est visé [dans la perception]. »¹²⁰ Un exemple concret permettra de résoudre la contradiction apparente que nous retrouvons à cette étape. Si l'on regarde une maison, ce que la conscience vise de manière purement perceptive n'est jamais la maison dans son intégralité, mais toujours une *facette* de cette maison. Pourtant, ce n'est pas seulement un plan particulier de la maison qui constitue l'objet intégral de l'expérience, mais bien plutôt la maison en tant que telle.

¹¹⁵ HUSSERL. *L'idée de la phénoménologie, op. cit.* p.75

¹¹⁶ SCHÜTZ. *The Problem, op. cit.* p.104

¹¹⁷ HUSSERL. *L'idée de la phénoménologie, op. cit.* p.70

¹¹⁸ *Ibidem.* p.75

¹¹⁹ *Ibidem.*

¹²⁰ *Ibidem.* p.76

Le précédent problème implique donc une nouvelle étape dans le processus de réduction, car « la possibilité d'une critique de la connaissance dépend de la possibilité de montrer encore d'autres données absolues que les *cogitationes* réduites. »¹²¹ C'est ici que s'impose donc la seconde phase de la démarche de réduction, dans le fait « que ce ne sont pas les seuls objets singuliers mais aussi les *généralités, les objets généraux, [...] qui peuvent parvenir à l'absolu présence-en-personne.* »¹²²

Cette dialectique entre le singulier et l'universel constitue d'ailleurs le problème de fond présenté par Hegel lorsqu'il analyse la certitude sensible dans le second chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit* :

Quand je dis une *chose singulière*, je la dis au contraire, tout aussi bien, comme chose tout à fait *universelle*, car toutes les choses sont chose singulière ; et pareillement, *cette chose-ci* est tout ce qu'on voudra. Si nous la décrivons précisément, comme *ce* morceau de papier-*ci*, toute espèce et tout bout de papier est *un ce morceau de papier-ci*, et je n'ai toujours rien fait que dire l'universel.¹²³

Ce n'est pourtant pas à travers un processus dialectique qu'Husserl va tenter de résoudre ce problème de fond, mais plutôt par l'application d'une *réduction eidétique*. La réduction eidétique demeure dans l'immanence, mais opère une surenchère au niveau de ce concept, car : « il ne s'agit pas seulement de ce qui est immanent effectivement, mais aussi de ce qui est *immanent au sens intentionnel.* »¹²⁴ De cette manière, même en s'en tenant au simple phénomène « en tant que phénomène », et ce dans l'immanence même du vécu de la conscience, nous devons constater qu'il existe deux types de contenu distincts, comme par exemple dans « le phénomène de la perception du son (...) [dans lequel] la perception évidente et réduite, appelle, à l'intérieur de l'immanence, une distinction entre l'*apparaître* et *ce qui apparaît.* »¹²⁵

¹²¹ *Ibidem.*

¹²² *Ibidem.* p.77

¹²³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Flammarion, 2008, p.101

¹²⁴ HUSSERL. *L'idée de la phénoménologie*, op. cit. p.79

¹²⁵ *Ibidem.* p.113

Lorsque l'on en arrive à distinguer clairement l'essence idéale (les généralités) de l'existence réelle (le contenu perceptif), nous en venons à constater que certains actes de conscience (le jugement par exemple) peuvent faire fi de l'existence effective pour s'opérer :

Le jugement porte, pourrions-nous donc dire, sur l'*essence individuelle* et non sur l'existence. C'est précisément pour cela que le jugement générique sur l'essence, que d'ordinaire nous appelons simplement jugement sur l'essence, est indépendant de la différence entre perception et imagination. La perception pose l'*existence*, mais elle comporte également une *essence* ; le *contenu* qu'elle pose comme existant peut être le même dans la représentation.¹²⁶

Effectivement, ce qui distingue l'essence de l'existence est que l'essence se retrouve tout autant dans les actes perceptifs que dans ceux purement imaginatifs : « L'Eidos, la *pure essence* peut être illustrée par des exemples de caractère intuitif empruntés aux données de l'expérience, à celles de la perception, du souvenir, etc., etc., mais aussi bien *aux simples données de l'imagination (Phantasie)*. »¹²⁷

Nous voilà maintenant rendu à la troisième phase de la réduction husserlienne : la *réduction transcendantale*. En fait, nous avons divisé la démarche de réduction en trois phases, mais elles s'impliquent évidemment toutes réciproquement, et surtout l'intuition eidétique (*Wesensschau*) et la réduction transcendantale :

Nous nous élevons donc à l'idée méthodologique selon laquelle, outre la réduction phénoménologique, l'intuition eidétique est la forme fondamentale de toutes les méthodes transcendantales particulières (toutes deux déterminent de part en part le sens légitime d'une phénoménologie transcendantale).¹²⁸

Après avoir cerné l'existence d'un résidu empirique, ainsi qu'un résidu eidétique, il advient possible pour la conscience de constituer son monde. Husserl affirme que cette constitution s'opère sous la forme d'une auto-apercption mondanisante (*Vermeltlichende Selbstapperzeption*) :

¹²⁶ *Ibidem.* p.95

¹²⁷ HUSSERL. *Idées directrices*, op. cit. p.24

¹²⁸ HUSSERL. *Méditations cartésiennes*, op. cit. p.120

Nous pouvons maintenant dire ceci : tandis que, en tant que cet *ego*, j'ai constitué et continue à constituer le monde (en tant que corrélat) qui existe pour moi, j'ai accompli, dans des synthèses constitutives correspondantes, sous le titre je, au sens habituel du moi humain et personnel au sein de l'ensemble du monde constitué, une *auto-aperception mondanisante*.¹²⁹

Comme l'affirme Schnell en parlant de la théorie de Husserl, c'est bien par l'entremise de cette auto-aperception que nous pouvons, à partir de l'Ego transcendantal, revenir au monde : « Due to this self-aperception, the transcendental ego becomes world. »¹³⁰ Ainsi, c'est le processus d'aperception qui rend possible la *constitution* du monde sur les bases de l'ego transcendantal : « What ties the transcendental ego and the mundane self is the aperception of the world (*Weltapperzeption*). »¹³¹

À travers ce processus de constitution du monde, c'est en quelque sorte la *noèse* (contenu intentionnel - idéal) et le *noème* (contenu sensible - réel) qui sont « réunis » au sein d'un objet déterminé en tant que corrélation noético-noématique :

Ainsi, chaque cogito a conscience de son cogitatum, non pas dans un vide indifférent, mais dans une structure descriptive de diversités dont l'organisation noético-noématique est bien déterminée, et qui justement appartient par essence à ce même cogitum.¹³²

Cette corrélation noético-noématique s'effectue à travers un processus de « remplissement » (*Füllung*) :

(L)'objet se constitue dans la connaissance, (...) [et] les actes de pensée en général, ne sont pas des faits isolés et sans liaison entre eux, (...) ils montrent des *ensembles* téléologiques et des enchaînements correspondants de remplissement (...) (e)t ce sont ces *enchaînements*, représentant l'unité qui caractérise la raison, qui importent. Ce sont eux-mêmes qui constituent l'objet ; ils lient logiquement les uns aux autres, les actes qui donnent de façon inauthentique et ceux qui donnent de façon authentique, (...) qu'il

¹²⁹ *Ibidem*. p.148

¹³⁰ SCHNELL, Alexander. *Intersubjectivity in Husserl's Work*, Paris, Université of Paris-Sorbonne (Paris IV), 2010, p.15

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² HUSSERL. *Méditations cartésiennes*, op. cit. p.86

s'agisse d'actes de la pensée intuitive ou de la pensée non intuitive.¹³³

Pour conclure sur ce point plutôt complexe, nous allons en faire un bref résumé. L'étape de la réduction phénoménologique rompt avec l'attitude naturelle. Elle procède en mettant entre parenthèse l'ensemble des objets du monde. En fait, elle « ramène » les objets considérés comme *en-soi* dans la sphère de l'immanence du *pour-soi*. Le « résidu » de cette première réduction se limite au « contenu sensible » directement perçu par la conscience percevante. Une seconde forme de réduction s'impose ensuite, car le simple contenu sensible perçu ne rend pas compte de l'entièreté du vécu de conscience (l'objet intégral). Il importe donc de réduire tout autant l'« ajout » des « généralités ». Le résidu de la deuxième réduction consiste donc en des *eidos*, des formes idéales rendant possible le vécu de conscience dans son intégralité phénoménale. Pour terminer, une réduction transcendantale devient nécessaire pour « constituer » l'objet déterminé en tant que corrélation entre le contenu sensible (*noème*), de nature réelle, et l'intuition des essences (*noèse*), de nature idéale. Cette opération s'effectue à travers un processus de « remplissement » continu au sein d'un « flux de conscience » (conscience temporalisée) sous la forme d'une réalité phénoménale vécue.

Schütz fut grandement influencé par Husserl dans la conceptualisation de sa propre méthode de réduction. Certains aspects de la sociologie d'inspiration phénoménologique de Schütz nous portent à affirmer qu'il ne pousse pas « jusqu'au bout » la réduction. Il affirme d'ailleurs lui-même rompre avec la démarche transcendantale d'Husserl, affirmant que cela s'avère impossible lorsque l'objet d'étude est le social. Nous démontrerons plus tard (au prochain chapitre) sur quoi se base cette position et en quoi, selon nous, il est possible d'envisager un certain « dépassement » de la socio-phénoménologie schützienne, en revenant par ailleurs à Husserl.

¹³³ HUSSERL. *L'Idée de la phénoménologie*, op. cit. p.101

1.5.2 La définition du concept phénoménologique d'aperception

Après avoir explicité les différentes phases de la réduction husserlienne, l'analyse du principe phénoménologique d'aperception (*apperzeption*) se déploiera de manière tout à fait évidente. D'ailleurs, ce concept d'aperception deviendra essentiel pour se représenter adéquatement la démarche schützienne concernant la typification à la fin de ce chapitre, ainsi que son analyse de l'intersubjectivité au chapitre suivant.

Comme nous l'avons vu précédemment en présentant le problème de la réduction eidétique, lorsque nous développons une analyse de l'intentionnalité, nous nous rendons compte que l'expérience comporte « plus » que le simple donné perceptif :

L'analyse intentionnelle est guidée par le savoir fondamental que tout cogito est, en tant que conscience, et, au sens le plus large, visée de son objet, mais que cet objet visé de manière présomptive est, à chaque instant, plus que ce qui est explicitement visé à chaque instant.¹³⁴

Il existe donc une distinction heuristique fondamentale à comprendre entre ce que Husserl nomme le donné et le quasi-donné de l'expérience, car « ce qu'il faut voir ici en premier lieu, (...) [c'est] la différence entre les quasi-données de l'objet transcendant et la donnée absolue du phénomène lui-même. »¹³⁵ Cette différenciation entre le donné immanent et le quasi-donné s'explicité plus concrètement en parlant des actualités et des potentialités, en ce que « toute actualité implique ses propres potentialités qui ne sont pas des virtualités vides, mais qui sont, quant à leur contenu, (...) intentionnellement tracées, et qui ont, en outre, cette caractéristique de devoir être réalisées par le moi. »¹³⁶

Ces potentialités ne sont pas visées de manière intuitive, mais plutôt *anticipées* de manière idéale :

(C)e qui caractérise chaque perception extérieure c'est qu'elle opère un renvoi des côtés véritablement perçus de l'objet de la perception aux côtés qui sont visés corrélativement sans être encore perçus et

¹³⁴ HUSSERL. *Méditations cartésiennes*, op. cit. p.92

¹³⁵ HUSSERL. *L'idée de la phénoménologie*, op. cit. p.70

¹³⁶ HUSSERL. *Méditations cartésiennes*, op. cit. p.90

qui sont seulement anticipées sur le mode de l'attente, et d'abord dans une vacuité d'intuition.¹³⁷

Dans chaque perception de la conscience (réalité effective), une certaine *préfiguration* (quasi-réalité effective) est donc impliquée, permettant ainsi de « remplir » virtuellement le vécu de conscience en lui donnant intentionnellement des objets intégraux : « De cette intuition préfigurative du remplissement qui vérifie ne résulte pas une évidence réalisante de l'être, mais une évidence de la possibilité d'être du contenu une fois concerné. »¹³⁸ De cette manière, l'opération de « remplissage » n'est jamais une certitude absolue, mais plutôt une potentialité vraisemblable.

C'est donc arrivé au terme de ce chapitre que nous parvenons à rétablir le concept schützien de la *typique*. Selon Husserl, la typique est en lien direct avec la constitution de l'objet phénoménal : « Le problème de la constitution phénoménologique d'un type quelconque d'objets est tout d'abord le problème de sa donation évidente dans sa perfection idéale. Chaque type d'objet possède sa modalité typique d'expériences possibles. »¹³⁹ Eureka ! Si le « résidu » perceptif d'un vécu de conscience ne peut rendre compte de l'intégralité du phénomène, c'est, comme nous l'avons vu, parce que des « généralités » idéales doivent y être « découvertes ». La conceptualisation husserlienne de ces généralités nous poussent à les « lier » (au moins partiellement) aux *types*, dans le sens où Schütz les entend.

Effectivement, au début du chapitre, nous avons montré que l'action sociale, selon Schütz, implique un type de *projet anticipé sous la forme d'acte complété* sur un mode de temporalité idéale (*modo futuri exacti*). C'est à travers ce « projet » typique que les agirs particuliers de l'acteur se voient « orientés », en plus de recevoir un « sens » unifiant le déroulement au sein d'une situation typique. Ce processus de « projection » implique que l'acteur aura une *attente* typique face à l'autre, que le déploiement intersubjectif « remplira » virtuellement.

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ibidem.* p.104

¹³⁹ *Ibidem.* p.25

1.6 Conclusion partielle

1.6.1 Le problème de l'intériorisation des types et de la localisation de la « mémoire »

« Mais à l'encontre de toute considération historique du passé, ils sont unanimes à déclarer que le passé et le présent sont identiques, c'est-à-dire qu'avec leur diversité ils se ressemblent d'une façon typique. »

Friedrich Nietzsche

Pour clore ce premier chapitre, nous traiterons d'un problème double particulièrement ardu, mais de prime importance. En fait, nous allons davantage pointer du doigt le dit problème, et sa double facette, que le résoudre en tant que tel. Mais surtout, nous allons présenter de quelle manière Schütz évacue ce qu'il convient ici de qualifier de *problème transcendantal de fond*. C'est d'ailleurs ce que nous ferons au terme de chacun de nos chapitres.

Tout d'abord, il importe de connaître de quelle manière Schütz explique le phénomène de projection :

(E)lle réfère toujours au stock de connaissance disponible de l'acteur au moment de projeter et comporte cependant son horizon d'anticipations vides, la supposition que l'acte projeté empruntera un chemin typiquement similaire à celui de tous les actes passés typiquement similaires « connus » de lui au moment de la projection.¹⁴⁰

C'est donc au sein d'un « stock de connaissance » que les types sont « sédimentés » :

(L)a sédimentation de toutes nos expériences de définition de situations passées, expériences qui peuvent référer à notre monde précédemment à portée effective (actual), réitérable (restorable) ou atteignable (obtainable), ou qui pourront référer à des semblables, des contemporains ou des prédécesseurs.¹⁴¹

Bien que le « stock de connaissance » soit intériorisé par l'acteur, la typique qui s'y trouve sédimentée ne lui « appartient » pas proprement. En fait, la caractéristique fondamentale de la typique consiste en son pouvoir de *réitération*.

¹⁴⁰ SCHÜTZ. *Éléments*, op. cit. p.59

¹⁴¹ *Ibidem*. p.112

Cette faculté de réitération implique, selon Natanson en parlant de l'œuvre schützienne, que la typique soit « détachée » de l'individu :

« The meaning-content of a cultural product is independant of its creator. It can be regarded as something that can be created or enacted repeatedly by anyone or everyone. This is what Schutz, following Husserl, calls *the ideality of the I-can-do-it-again*. The creator of such a product is conceived as an anonymous one. »¹⁴²

Nous découvrirons au courant du prochain chapitre pour quelles raisons exactement les types se doivent d'être impersonnels, en tant que condition de possibilité de l'interaction sociale.

Avant d'arriver au chapitre traitant de l'intersubjectivité, nous devons présenter une certaine « limite » de la théorie de la typification de Schütz. En effet, si le projet d'action se modélise sur une « anticipation vide » basée sur un ensemble de connaissances prenant la forme de schèmes typiques, il nous est possible de nous poser la question comment peut-on ainsi rendre compte de la « nouveauté » ? Comme l'explique Schütz, une certaine anticipation vide est nécessaire pour que le contenu du réel se modélise sur les bases de types « emmagasinés », car autrement, chaque nouvelle maison perçue par exemple, ne pourrait justement pas se voir dotée du caractère de maison.

Pourtant, comme l'affirme Blin, cette théorisation laisse très peu de marge de manœuvre à la conceptualisation du *changement* : « Le ressort inépuisable du changement ne loge donc pas (...), en cela proche de Sartre, dans le souvenir, mais dans la volonté de modeler l'avenir. »¹⁴³ Ainsi, il est possible d'affirmer que le déploiement du réel n'est pas uniquement dû à la capacité de le connaître en rapport avec un « assemblage mémoriel » préalablement assimilé, mais que la *faculté d'oubli* en soit tout autant un garant de son cours naturel, car « il est absolument impossible de vivre sans oublier. »¹⁴⁴ Ce concept nietzschéen se rapproche du « pouvoir de

¹⁴² SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.XXVI

¹⁴³ BLIN. *Requiem*, op. cit. p.40

¹⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Seconde considération intempestive*, Paris, Flammarion, 1988, p.78

néantiser » proposé par Merleau-Ponty, lorsque ce dernier affirme que « le temps est le fondement et la mesure de notre spontanéité, la puissance de passer outre et de « néantiser » qui nous habite, qui est nous-mêmes, nous est elle-même données avec la temporalité et avec la vie. »¹⁴⁵

De cette manière, il est possible de concevoir que la faculté d'oubli n'est aucunement due à une « faillibilité tragique » de l'individu, mais en est plutôt la plus sublime des dispositions, car elle évacue de l'esprit la lourdeur du passé (la mauvaise conscience), et pousse l'homme vers de nouvelles opportunités. Nietzsche considère d'ailleurs que l'histoire se vit dans l'individu de trois principales manières : « L'histoire appartient au vivant sous trois rapports : elle lui appartient parce qu'il est actif et qu'il aspire [monumental] ; parce qu'il conserve et qu'il vénère [antiquaire] ; parce qu'il souffre et qu'il a besoin de délivrance [critique]. »¹⁴⁶

Cette délivrance du passé par la critique est bien justement ce par quoi il est possible de se *surmonter* : « L'homme est donc fondamentalement un être qui se projette, cette projection fait qu'il est toujours ce qu'il n'est pas encore, au-delà de soi ». ¹⁴⁷ Ainsi, la théorie de Schütz constitue ce que Blin présente comme une *philosophie de sécurité*, limitant les potentialités du devenir, car « chez le sociologue Schütz, l'arithmétique de l'avenir se voit substituer une ontologie de la sécurité, atteinte par la maîtrise des béquilles de l'action que sont les connaissances. »¹⁴⁸ De manière très différente, en parlant de Sartre, Uhl considère que le sujet est toujours « projet de soi vers l'avenir »¹⁴⁹, et son projet en est un foncièrement existentiel : « Le pour-soi, en effet, est un être, dont l'être est en question dans son être sous forme de projet d'être. »¹⁵⁰

¹⁴⁵ MERLEAU-PONTY. *Phénoménologie de la perception*, op. cit. p.491

¹⁴⁶ NIETZSCHE. *Seconde considération intempestive*, op. cit. p.87

¹⁴⁷ UHL, Magali. *À l'épreuve du sujet : éléments de métasociologie de recherche*, Thèse de doctorat, Paris, Université de Paris-I Panthéon-Sorbonne, p.307

¹⁴⁸ BLIN. *Requiem*, op. cit. p.40

¹⁴⁹ UHL. *À l'épreuve*, op. cit. p.304

¹⁵⁰ SARTRE. cité par UHL. *À l'épreuve*, op. cit. p.303

S'il est vrai que tout processus d'intériorisation de types (rôle-types ou conduite-types) sous la forme d'un « bagage de connaissance » doit passer par un processus d'*identification* entre l'acteur et la typique idéale, il s'avère pourtant insuffisant, comme l'expose Boucher, d'en considérer simplement le processus dans un sens unilatéral :

Et de manière symétrique, la subjectivité est aussi aprioriquement enjointe à la *dé-identification*. Elle est une forme d'ouverture originale par laquelle la subjectivité oublie, abandonne ou neutralise ce qu'elle est. À la modalité de l'être-enjoint dépendent aussi bien la capacité d'intégrer une forme – l'aptitude mémorielle – que la capacité de s'en détacher dans l'exercice d'une liberté irréductible.¹⁵¹

D'ailleurs, sans cette capacité de se « vider » d'un contenu identificatoire préalablement intériorisé, la subjectivité serait systématiquement « collée » à des contenus objectaux extérieurs à elle-même. Ce phénomène s'exprime chez certaines individualités à tendance schizoïde :

Quelques subjectivités psychotiques seraient caractérisées par un déficit au niveau de l'appréhension de la temporalité horizontale. Elles auraient poussé jusqu'à son ultime limite le rapport d'identification à une quiddité contingente de telle sorte qu'elles en soient arrivées à perdre la disponibilité à une identité viduée (...). Sous cette forme, la subjectivité ne serait qu'une expérience d'immédiateté présente immobilisée dans une forme dénuée de mouvance et d'horizontalité temporelle. La communication serait par définition impossible puisque l'injonction implicite qu'elle comporte de s'identifier à quelque chose d'autre ne pourrait faire aucun sens. La communication elle-même, en tant qu'ouverture à l'essence autre, serait devenue une impossibilité existentielle.¹⁵²

Il n'est pas nécessaire de considérer des cas pathologiques graves telle que la schizophrénie pour rendre compte d'un phénomène d'identification problématique. Par exemple, un idéologue radical peut représenter un cas d'identification intense entre sa conscience et l'idéologie en question. Normalement, le sujet peut s'identifier

¹⁵¹ BOUCHER. *Subjectivité et intersubjectivité*, op. cit. p.162

¹⁵² *Ibidem.* p.177-178

relativement à une vision du monde (*Weltanschauung*) particulière sans que cela ne pose trop de problèmes, mais lorsqu'une perte de différenciation advient entre la conscience subjective et l'idéologie, nous assistons à une emprise de l'objet sur la subjectivité, donc à une baisse du potentiel « horizontal » pour parler comme Boucher. Une identification trop intense limite les possibilités d'adopter des perspectives différentes et enferme le sujet au sein d'une « niche cognitive ».

Outre ces cas problématiques, ce qui importe maintenant est de démontrer une « limite » présente chez Schütz. Ainsi, tout comme Rodemeyer affirme que Husserl néglige une conceptualisation adéquate de l'anticipation, en limitant son envergure à une forme inversée de reproduction, ou encore comme Merleau-Ponty critique tout autant Husserl en ce que ce dernier réduit la prospection à une rétrospection « dans l'autre sens », il nous est possible d'énoncer une limite de la théorisation de Schütz qui réduit la constitution du réel à une forme de réactualisation du bagage de connaissance disponible emmagasiné sous forme de types.

Il apparaît essentiel de considérer la possibilité pour l'acteur d'affirmer une certaine « liberté » et ainsi d'éviter un surdéterminisme de l'expérience passée sur le devenir, car « le passé n'éclaire pas suffisamment le présent pour que celui-ci et son futur puissent être abordés sur un mode routinier. »¹⁵³ Cette liberté pourrait se présenter sous deux formes distinctes. D'abord de manière *négative*, c'est-à-dire qu'il pourrait être possible pour l'acteur de se « défaire » d'une sédimentation expérientielle en l'évacuant de son bagage de connaissance d'une manière ou d'une autre. Une façon différente de percevoir la liberté (complémentaire à la première) serait davantage *positive*, c'est-à-dire que l'acteur aurait loisir de s'identifier à un type qu'il n'aurait pas nécessairement intériorisé préalablement, ou encore, de « créer » un type nouveau. De cette manière, ce dernier *tendrait* vers quelque chose de manière relativement libre sans qu'il y ait une détermination complète du passé sur les

¹⁵³ BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.77

potentialités. Ces deux formes de liberté impliquent qu'un principe de *dé-identification* cohabite avec celui d'identification au sein de la subjectivité.

Bien que cela ne soit pas concrètement théorisé chez Schütz, la liberté, au moins négative, constitue quelque chose qui ne semble pas être complètement impossible pour l'auteur : « Cette liberté englobe la possibilité d'abandonner notre masque, d'abandonner notre rôle, de reprendre notre orientation dans le monde social. »¹⁵⁴ Ce principe implique que nous comprenions d'abord le concept de distanciation du Soi, ou de fragmentation de l'ego comme l'énonce Schütz, et cela ne peut se faire qu'en présentant la théorisation schütziennne de l'intersubjectivité.

¹⁵⁴ SCHÜTZ. *Éléments*, op. cit. p.45

CHAPITRE II

L'INTERSUBJECTIVITÉ

Nous présenterons en premier lieu les bases de la conceptualisation de l'interaction sociale chez Schütz, en prenant soin de bien démontrer la distinction que l'auteur effectue entre l'interaction indirecte (typique) et l'interaction directe (face-à-face). Par la suite, nous retrouverons certains auteurs inspirés par Schütz ou proches de lui, pour y approfondir le concept d'interaction typique. Cela nous conduira à affirmer que la théorie schützienne permet de fonder une sociologie compréhensive dans une justesse épistémique.

Pourtant, une certaine limite se présentera en ce qui concerne l'interaction directe du face-à-face, censée rendre possible la donation d'une individualité propre à l'alter ego. Un retour à Husserl s'imposera alors, à travers principalement son concept d'empathie. C'est à ce moment que nous énoncerons les raisons de la rupture de Schütz avec la démarche transcendantale de Husserl. Considérant que Schütz s'en remet à l'apriorisme pour « expliquer » l'origine de l'intersubjectivité, nous terminerons en présentant un aperçu de l'approche existentialiste, à travers Sartre, Merleau-Ponty et Scheler, car ces auteurs ont tous la particularité d'adopter une approche aprioriste pour ce qui est de l'intersubjectivité.

2.1 L'interaction sociale chez Alfred Schütz

2.1.1 Les conditions minimales rendant possible l'interaction sociale

En première instance, il importe de spécifier ce que représentent les conditions de possibilité d'une interaction sociale. Tout d'abord, chacun des acteurs (au moins deux) doit viser l'autre. De plus, cette visée doit inclure une « attente » que l'autre nous vise également, car « a social relation exists for me if I, while maintaining an other-orientation toward my partner, ascertain that he is, on his part, experiencing an other-orientation toward me. »¹⁵⁵ Donc, une interaction sociale, pour être définie comme telle, se doit d'inclure une *structure de réciprocité* au niveau de la « visée orientative » des acteurs : « It is essential to the constitution of interaction that each act of affecting the partner be undertaken in order to bring about a certain reciprocal other-orientation on his part. »¹⁵⁶

Pourtant, cette visée orientative ne concerne que la « pure présence » d'autrui et non pas sa spécificité singulière : « Now, we wish to emphasize that it is precisely the being there (*Dasein*) of the Other toward which the Thou-orientation is directed, not necessarily the other's specific character. »¹⁵⁷ L'orientation réciproque vers la pure présence d'autrui consiste donc en la première étape d'une interaction sociale : « The pure We-relationship [*Wirbeziehung*] is merely reciprocal form of the pure Thou-orientation [*Dueinstellung*], that is, the pure awareness of the presence of another person. »¹⁵⁸ Comme l'énonce Blin, il y a donc une distinction importante à faire entre l'interaction sociale et l'orientation vers l'autre : « Schütz distingue l'interaction sociale (*Wirkensbeziehung*) en tant que relation sociale dans laquelle se déroule un phénomène d'affection de l'autre (*Fremdwirken*), et, d'autre part, la relation d'orientation (*Einstellungsbeziehung*) vers l'autre. »¹⁵⁹

¹⁵⁵ SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.156

¹⁵⁶ *Ibidem.* p.159

¹⁵⁷ *Ibidem.* p.164

¹⁵⁸ *Ibidem.* p.168

¹⁵⁹ BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.189

Ainsi, pour que cette formule acquiert le statut d'une réelle interaction sociale, ce n'est pas seulement une orientation réciproque vers l'autre qui s'avère nécessaire, mais bien un *acte de signification intentionnelle* : « The orientation relation, for instance, consists of a continuous series of intentional acts of Other-orientation, while social interaction consists in a continuous series of acts of meaning-establishment and meaning-interpretation. »¹⁶⁰ Ce processus significatif ne peut se faire autrement qu'en « retournant à soi » : « Only in reference to me does the relation to Others obtain its specific meaning which I designate with the word We. »¹⁶¹ Donc, le « Nous » acquiert sa signification d'ensemble en référence au Moi, et c'est seulement à partir du Nous générique que le Tu spécifique peut émerger du groupe impersonnel : « In reference to Us whose center I am, others stand out as You »¹⁶².

De cette manière, Schütz considère que l'autre dans sa concrétude n'est aucunement donné d'un coup, mais bien à la suite d'un processus relativement long, et que plusieurs « moments » séparent l'explicitation de cette particularité concrète : « In the world, the other is first an abstract He ; then he might be individualized and turn into a You. The I, however, in its concreteness appears last. »¹⁶³ Cette concrétude ne devient palpable, selon l'auteur, qu'à travers une relation directe en face-à-face.

2.1.2 L'interaction indirecte

Avant d'explicitier le modèle d'interaction que Schütz présente en tant que relation « face-à-face », nous allons d'abord traiter de l'interaction indirecte. L'interaction indirecte se base en premier lieu sur le principe de *réitération typique*, c'est-à-dire « the assumption that I may under typically similar circumstances act in the typically similar way that I did before in order to bring about a typically similar

¹⁶⁰ SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.169

¹⁶¹ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.134

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*. p.144

state of affairs. »¹⁶⁴ Pour être plus précis, cette « présomption » de la nature typique de la situation-à-venir concerne spécifiquement un *schème interprétatif commun* : « Each of the partners apprehends the other by means of an ideal type ; each of the partners is aware of this mutual apprehension ; and each expects that the other interpretative scheme will be congruent with his own. »¹⁶⁵

C'est d'ailleurs à travers ce « schème interprétatif » partagé entre les différents acteurs qu'un processus de *reconnaissance réciproque* devient possible entre ces derniers. De ce fait, les idéaux-types (qui constituent le schème interprétatif) ne peuvent être la « possession » des acteurs s'y référant, mais doivent en quelque sorte « transcender » ceux-ci : « In the typifying synthesis of recognition I perform an act of anonymization in which I abstract the lived experience from its setting within the stream of consciousness and thereby render it impersonal. »¹⁶⁶ Ce n'est donc que la « référence » typique qui est « contenue » chez l'acteur, sous la forme d'un *stock of knowledge at hand*.

2.1.3 La relation face-à-face

Alors que dans l'interaction indirecte, comme le présente Natanson en introduisant l'œuvre de Schütz, c'est le principe de réitération qui en constitue la condition temporelle, en ce qui concerne la relation face-à-face, c'est plutôt le principe de *simultanéité* qui la rend possible :

« The crucial factor here is *simultaneity*. We sense that the other person's stream of consciousness is flowing among a track that is temporally parallel with our own. The two duration-flows are synchronized, and, in social interaction, they can become interlocked. This is the essence of the interpersonal relationship, and it is basic to our knowledge of other people's inner life. »¹⁶⁷

¹⁶⁴ *Ibidem.* p.XXXVII

¹⁶⁵ SCHÜTZ. *The Phenomenology, op. cit.* p.202

¹⁶⁶ *Ibidem.* p.186

¹⁶⁷ *Ibidem.* p.XXV-XXVI

Outre cette forme temporelle bien particulière, une autre spécificité de la relation face-à-face consiste en la possibilité, selon Schütz, d'avoir accès à la *singularité intérieure* du prochain : « It consists not in a specific structure of the reciprocal motivation context itself, but in a specific disclosure of the motives of the other person. »¹⁶⁸ Contrairement à l'interaction indirecte où la relation avec l'autre se voit médiée par l'entremise d'un bagage de connaissances élaborées sous forme d'idéaux-types, la relation face-à-face, quant à elle, permettrait d'entrer en rapport direct avec l'individualité propre de l'interlocuteur et y laisserait percevoir certains aspects singuliers de celui-ci :

« I speak of another person as within reach of my direct experience when he shares with me a community of space and a community of time. He shares a community of space with me when he is present in person and I am aware of him as such, and, moreover, when I am aware of him as this person *himself*, this *particular* individual, and of his body as the field upon which play the symptoms of his inner consciousness. (...) [It] is the pure mode in which I am aware of another human being as a person. »¹⁶⁹

Ou encore, comme le décrit clairement Gurwitsch en parlant de l'œuvre schützienne : « Here [in the face-to-face relationship], and here alone, do the partners grasp one another in their unique individuality ; the selves of consociates mutually reveal themselves more or less superficially, fragmentarily, and fugitively, according to the lesser or greater degree of intimacy in their relation. »¹⁷⁰ Nous reviendrons avec une critique en bonne et due forme de cette thèse dans la conclusion de ce chapitre.

2.1.4 Le face-à-face et la durée, ainsi que l'interaction indirecte et la reproduction

Une contradiction apparente se présente lorsque nous considérons les propos de l'auteur en ce qui concerne le fait qu'il faille d'abord connaître le Nous général

¹⁶⁸ *Ibidem.* p.172

¹⁶⁹ SCHÜTZ. *The Phenomenology, op. cit.* p.163

¹⁷⁰ SCHÜTZ, Alfred. *Collected Papers III : Studies in Phenomenological Philosophy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p.XXIV

avant le Tu typique, puis ce Tu avant le Je-autrui singulier, et que ce Je-autrui singulier ne soit rendu possible qu'à travers la relation directe du face-à-face ; alors qu'il affirme en même temps que « (i)t is only only from the face-to-face relationship, from the common lived experience of the world in the We, that the intersubjective world can be constituted. »¹⁷¹ Ainsi, selon l'interprétation qu'en fait Cox, Schütz considère bel et bien que c'est sur les fondations de l'interaction directe que s'érigent les interactions médiées : « One of Schütz's major thesis is that all the non-face-to-face social relationships are based on the face-to-face situation. »¹⁷² En plus de considérer que le monde intersubjectif se *constitue* sur les bases de la relation face-à-face, Schütz affirme aussi que c'est à partir de cette relation fondationnelle que la *validité* des relations indirectes est dérivée, en ce que « [the] indirect social experiences derive their original validity from the direct mode of apprehension. »¹⁷³

Il s'avère pourtant possible de venir à bout de cette contradiction apparente en ramenant le problème aux deux niveaux de temporalité, eux-mêmes liés à la double intentionnalité. Comme l'énonce Vaitkus, le principe de simultanété intrinsèque à la relation face-à-face peut être considéré en accord avec le concept de « durée » de Bergson, développé au chapitre précédent : « More specifically, intersubjectivity at the most fundamental level is to be analyzed at the level of the intersection of inner duration in the primordial face-to-face relationship. »¹⁷⁴ De plus, comme l'affirme Rodemeyer, ce mode de temporalité se voit lié à l'intentionnalité longitudinale, ou le principe de rétention-propension, théorisé par Husserl : « The activities of retention and protention (...) will reveal a « passive-association » link with the other, along with a more immediate intersubjective « fusion », that made an understanding of intersubjectivity possible. »¹⁷⁵ D'un autre côté, l'interaction indirecte se rapproche de

¹⁷¹ SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.171

¹⁷² COX, Ronald R. *Schütz's Theory of Relevance : A Phenomenological Critic*, London, Martinus Nijhoff, 1978,

¹⁷³ SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.182

¹⁷⁴ VAITKUS, S. *How Society is Possible? Intersubjectivity and the Fiduciary Attitude as Problems of the Social Group in Mead, Gurwitsch and Schütz*, PhD, Toronto, Université de Toronto, 1991, p.59

¹⁷⁵ RODEMEYER. *Intersubjective Temporality*, op. cit. p.7

l'intentionnalité transversale, potentiellement réitérable à travers un processus de reproduction des schèmes typiques.

Ainsi, tout comme la « pure durée » constitue une condition de possibilité pour une reproduction ultérieure (par exemple un souvenir), l'interaction directe peut être considérée comme le vécu primaire à partir duquel serait extrait un vécu secondaire sous forme d'idéaux-types servant de base pour une réitération postérieure en tant qu'interaction indirecte typique.

2.2 Routinisation de l'interaction sociale

« Qu'entend au juste le peuple par connaissance ? que veut-il lorsqu'il veut de la « connaissance » ? Rien de plus que ceci : quelque chose d'étranger doit être ramené à quelque chose de *bien connu*. Et nous, philosophes – avons-nous véritablement entendu par connaissance quelque chose *de plus* ? Le connu, cela veut dire : ce à quoi nous sommes suffisamment habitués pour ne plus nous en étonner, notre quotidien, une règle quelconque dans laquelle nous sommes plongés. (...) Ne serait-ce pas l'*instinct de peur* qui nous ordonne de connaître ? »

Friedrich Nietzsche

2.2.1 La fonction sociale de la routinisation

Comme nous venons de le voir, l'interaction directe constitue le « matériel » d'où sont extraites les interactions indirectes. Cette « extraction » de la matière première s'effectue par un processus d'*abstraction*, c'est-à-dire que le vécu primaire effectif est retraduit en tant que typique idéale. Cela implique que ce n'est pas le contenu du vécu en tant que tel qui est extrait, mais simplement le « résidu eidétique », l'essence. À partir de cette essence, un « idéaltype » peut ensuite être construit et « emmagasiné » au sein d'un bagage de connaissance *at hand*. Au cours des situations subséquentes, l'acteur pourra se référer à ces types emmagasinés pour donner « sens » aux situations vécues. Nous verrons plus tard que ce procédé n'implique pas nécessairement un *télos* de la part de l'acteur, mais que cela se fait

aussi bien naturellement, comme l'affirme Blin, sans en prendre nécessairement conscience (de manière préréflexive en fait) : « Ce qui est premier est le non-thématique, le préréflexif. »¹⁷⁶

Pour bien saisir ce que représente l'interaction typifiée indirecte (médiée par des types) théorisée par Schütz, nous « déborderons » quelque peu des ouvrages de Schütz en présentant certains concepts-clefs de Turner, Mead, Goffman, Berger et Luckmann. Ces auteurs ont tous été relativement influencés par l'œuvre de Schütz, ce qui nous permettra d'obtenir une vision concrète de la portée que peut avoir la philosophie schützienne dans une approche sociologique davantage pragmatiste. La démarche pragmatiste nous semble pertinente pour bien démontrer l'interaction sociale indirecte théorisée par le philosophe autrichien. Nous compléterons ensuite l'analyse en revenant à une approche d'inspiration plus phénoménologique, avec Husserl bien sûr, ainsi qu'avec quelques existentialistes. Le but de cette section subséquente sera davantage de découvrir les modalités de la constitution originaire de l'alter ego, tandis qu'ici, nous nous concentrons sur les modes d'opération de l'interaction concrète.

Le but de la typique n'est pas uniquement de donner sens aux situations, mais aussi (et avant tout) de « routiniser » le vécu. La *routinisation du vécu* permet d'éviter, comme l'énonce Cox, que chaque situation expérimentée apparaisse comme un phénomène nouveau pour l'acteur : « Typifying consists in passing by what makes the individual unique and irreplaceable. »¹⁷⁷ Selon Schütz, le processus de typification met donc de côté la personnalité particulière de l'autre : « Nous typifions, dans la vie quotidienne, les actions humaines qui nous intéressent seulement en tant que moyens appropriés pour provoquer des effets intentionnés, mais pas en tant qu'émanations de la personnalité de nos semblables. »¹⁷⁸

¹⁷⁶ BLIN. *Requiem*, op. cit. p.128

¹⁷⁷ COX. *Schütz's Theory of Relevance*, op. cit. p.111

¹⁷⁸ SCHÜTZ. *Éléments*, op. cit. p.44

Ainsi, le processus de routinisation tend à homogénéiser les différentes situations entre elles : « La fonction de tout travail de routinisation est une standardisation et une mécanisation des relations moyens-fins. »¹⁷⁹. Nous touchons ici au caractère fondamental de ce qui définit la typique, et surtout, ce qui la rapproche du concept de routinisation développé par d'autres auteurs : « They are statements about anyone's action, about action or behavior considered as occurring in complete anonymity and without any specification of time or place. »¹⁸⁰

Selon le système de Turner (en partie influencé par les travaux de Schütz), ces « routines » permettent en premier lieu aux acteurs de se sentir inclus au sein d'un groupe quelconque, car « the ultimate motivating force in human interaction is the need to affirm group membership and a sense of solidarity with others, leading actors to initiate and sustain interaction *rituals*. »¹⁸¹ Ce sentiment d'inclusion permet de pallier à ce que plusieurs auteurs influencés par le courant existentialiste nomment l'*angoisse ontologique* : « These unconscious needs for ontological security and trust operate as a diffuse pressure on consciousness by virtue of their capacity to activate anxiety. »¹⁸²

Selon Blin, cette anxiété a pour objet principal la certitude (diffuse) de la mort biologique inexorable : « Cette douloureuse anxiété a pour humus un savoir au contenu imprécis, mais fort d'une incontournable certitude dans laquelle le biologique et sa connaissance s'épousent désagréablement : « Demain, je ne serai plus. » »¹⁸³ La théorie de Schütz semble être en accord avec l'idée avancée par Turner (et plusieurs existentialistes) en ce que l'angoisse fondamentale (*fundamental anxiety*) serait la source profonde de toute volonté humaine : « It is the primordial anticipation from which all the others originate. »¹⁸⁴ Bien que nous conceptualiserons davantage la

¹⁷⁹ *Ibidem.* p.36

¹⁸⁰ SCHÜTZ. *The Phenomenology*, op. cit. p.244

¹⁸¹ TURNER. Jonathan H. *A Theory of Social Interaction*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p.38

¹⁸² *Ibidem.* p.21

¹⁸³ BLIN. *Requiem*, op. cit. p.111

¹⁸⁴ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.228

question à partir du système de pertinences (*system of relevances*) au cours du prochain chapitre, il est possible de présenter plus précisément l'influence que peut avoir le concept d'angoisse ontologique au sein même du modèle schützien à travers les propos de Natanson :

« The whole system of relevances which governs us within the natural attitude is founded upon the basic experience of each of us ; I know that I shall die and fear to die. This basic experience we suggest calling the *fundamental anxiety*. It is the primordial anticipation from which all the others originate. From the fundamental anxiety spring the many interrelated system of hopes and fears, of wants and satisfactions, of chances and risks which incite man within the natural attitude to attempt the mastery of the world, to overcome obstacles, to draft projects, and to realize them. »¹⁸⁵

En fait, selon le schéma de Turner, la motivation profonde (inconsciente) poussant l'acteur à s'affirmer au sein du social se fait dans le but (non nécessairement conscient) de « fuir » ce sentiment de peur existentielle qui le ronge de l'intérieur. L'ensemble du monde social, pour le dire de manière un peu cynique, ne serait qu'une grande scène d'illusionnistes permettant d'oublier cette tragédie ontique que représente la finitude humaine. Sur cette grande scène, l'acteur y monte pour y affirmer son « rôle » social, représentant la conception qu'il a de lui-même (*self-conception*). D'ailleurs, chacune des « mises en scène » sert, comme l'indique Turner, à se voir confirmé ce statut par autrui, car « if people fail to have their sense of self confirmed in a situation, they are highly mobilized to do something about it. »¹⁸⁶

Schütz considère toutefois qu'il est possible de surmonter cet « esclavage existentiel » à travers un processus de « détachement désintéressé » ou d'ascèse philosophique : « The theoretical thinker once having performed the « leap » into the disinterest attitude is free from the fundamental anxiety and free from all hopes and

¹⁸⁵ NATANSON. «Introduction» in SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit., p.XLIV

¹⁸⁶ TURNER. *A Theory*, op. cit. p.45

fears arising from it. »¹⁸⁷ Le seul problème (s'il en est un) consiste au fait que le chercheur, en surmontant l'angoisse ontologique qui le tiraille de l'intérieur à travers une ascèse philosophique, fuit nécessairement du même coup son environnement social pour retrouver sa « caverne d'alchimiste » : « The theorizing self is solitary, it has no social environment, it stands outside social relationships. »¹⁸⁸

Pourtant, en règle générale, l'angoisse ontologique peut être fortement réduite par la « prise pour acquis » (*taken for granted*) du monde en général, c'est-à-dire en la croyance naïve de la réalité selon l'attitude naturelle : « Since doubt concerns only particular things or their proprieties and particular events in the life-world, it cannot occur except on the basis of the general belief, silently and implicitly accepted as a matter of course, in the existence of that world. »¹⁸⁹ Quoique cette prise pour acquis du monde ne puisse pas éliminer entièrement l'angoisse ontologique (et encore moins la réalité de la finitude de la vie humaine), elle permet pourtant de pallier au doute systématique en posant une structure routinière sur le monde.

Cette structure prend l'aspect d'un grand jeu d'acteurs. Son analyse à travers l'analogie de la pièce de théâtre nous semble pertinente pour bien établir jusqu'où s'étend les processus de routinisation, donc de l'interaction indirecte, en plus de voir s'il y a réellement une distinction d'ordre fondamental entre celle-ci et l'interaction directe – c'est-à-dire voir en quoi la relation du face-à-face s'avère foncièrement « directe » et en-dehors des processus de typification. Nous réalisons que rien n'est moins évident et qu'il s'agit précisément d'un raccourci devant rendre compte de la donation de l'autre en tant qu'autrui, pour ainsi éviter d'élaborer une théorisation de la constitution originaire de l'alter ego.

¹⁸⁷ SCHÜTZ. *The Problem. op. cit.* p.246

¹⁸⁸ *Ibidem.* p.253

¹⁸⁹ SCHÜTZ. *Studies, op. cit.* p.XIII

2.2.2 Les jeux de rôles

En temps normal, il est possible de se représenter le monde social comme une grande pièce de théâtre. Il y a d'abord différentes « scènes » sur lesquelles interagissent les acteurs. En empruntant une métaphore de Goffman, ces scènes doivent nécessairement inclure un début et une fin : « Greetings, of course, serve to clarify and fix the roles that the participants will take during the occasion of talk and to commit participants to these roles, while farewells provide a way of unambiguously terminating the encounter. »¹⁹⁰ Bien évidemment, il y a plusieurs niveaux d'officialité entre les différentes « scènes ». Habituellement, plus l'interaction s'avère « officielle », moins elle est commune et familière, et du coup, plus les besoins de « fixation » des rôles sont importants sur un mode tendanciellement cérémonial.

Pourtant, nous considérons que même les situations les plus familières sont composées de *signaux scéniques* annonçant le début et la fin de l'interaction, car, comme le précise Turner, « every interaction is punctuated with opening and closing rituals »¹⁹¹. Contrairement à une remise de diplôme par exemple, où chacun doit annoncer son nom, son statut, son champ d'étude, etc., une rencontre entre deux amis d'enfance n'implique pas ce genre de « détails ». Pourtant, la scène interactionnelle inclut tout autant des « signaux », comme par exemple une poignée de main ou une accolade pour débiter la scène, avec bien entendu les paroles qui s'y prêtent bien du genre : « Hey! salut mon gars », puis d'autres « signaux » démontrant (idéalement) que l'on est bien navré de devoir clore la discussion, comme en regardant sa montre et en disant : « Désolé, mais je dois filer ».

Ce genre de *déférence* que l'on porte à autrui est essentiel pour « garder la face » comme dirait Goffman (et pas seulement dans les interactions « intimes », bien au contraire), parce que « the main principle of ritual order is not justice but face »¹⁹².

¹⁹⁰ GOFFMAN, Erving. *Interaction Ritual*, New-York, Pantheon, 1967, p.41

¹⁹¹ TURNER. *A Theory*, op. cit. p.90

¹⁹² GOFFMAN. *Interaction Ritual*, op. cit p.44

Un autre aspect plutôt important de l'ordre ritualistique, pour emprunter la métaphore de Goffman, est que lorsque les « rideaux baissent », l'ensemble des acteurs y consentent tacitement. Effectivement, bien que ce soit habituellement toujours un des acteurs qui dirige l'acte final, souvent dans un rapport de domination relatif (de la situation), l'ensemble des acteurs acceptent toutefois, dans la majorité des cas, qu'il en soit exactement ainsi.

Outre les signaux scéniques, l'endossement de « rôles » par les acteurs, c'est-à-dire « the tendency to shape the phenomenal world into roles »¹⁹³, selon Turner, s'avère tout aussi important pour le bon déroulement des routines sociales. En fait, comme l'affirme Tellier en parlant de la théorie de Schütz, l'individu interagissant avec nous se présente toujours en lien avec un rôle particulier : « Mon contemporain m'apparaît sur le mode d'une expérience prédictive, il m'apparaît toujours en relation à un certain rôle, à une certaine fonction dans la société, membre actif d'un certain milieu à partir duquel je le connais. »¹⁹⁴

Étant donné que, selon Turner, « [the] ritual permeates every aspects of daily life »¹⁹⁵, que l'acteur se présente toujours en endossant un certain rôle, et que « la validité est par nature intersubjective »¹⁹⁶, comme le précise Mead, il va donc de soi que le grand « jeu social » consiste à valider (ou non) notre rôle : « [The] interaction is always a tentative process, a process of continuously testing the conception one has of the role of the other »¹⁹⁷. C'est d'ailleurs pour cette raison que « [the] individuals seek to avoid situations where they cannot make for themselves a role which affirms their sense of self. »¹⁹⁸

¹⁹³ TURNER. *A Theory*, op. cit. p.86

¹⁹⁴ TELLIER. *Alfred Schütz*, op. cit. p.70

¹⁹⁵ TURNER. *A Theory*, op. cit. p.89

¹⁹⁶ MEAD, George H. *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 2006, p.6

¹⁹⁷ TURNER. *A Theory*, op. cit. p.86

¹⁹⁸ *Ibidem*. p.88

2.2.3 La pluralité de soi

Il est donc possible d'affirmer, comme l'explicitent Berger et Luckmann, que l'expérience intersubjective se présente toujours sous la forme d'un *schème typifié* : « La réalité de la vie quotidienne contient des schémas de typification en fonction desquels les autres sont appréhendés et « traités » dans des rencontres en face-à-face. »¹⁹⁹ Cette appréhension des autres, comme nous l'avons vu, s'effectue en leur attribuant des rôles particuliers. Selon Blin, ces rôles sont en lien avec une conduite-type qu'adopte l'acteur, en ce que « la construction de typologies de rôles participe à l'institutionnalisation des conduites, (...) c'est-à-dire de la production de typifications réciproques d'actions habituelles. »²⁰⁰

En s'inspirant de la théorie de Mead, il est possible de dire que pour chacune des ces conduite-types, une certaine « partie » du soi général est impliquée au sein de l'interaction sociale : « Nous sommes faits d'une pluralité de soi qui correspondent à une pluralité de réponses sociales. »²⁰¹ La condition de possibilité de ce processus de « multiplication » des soi, en lien avec les différentes réponses sociales que l'acteur doit adopter, consiste, selon Berger et Luckmann, en un principe de *distanciation* au sein même de sa personnalité : « L'individu établit ainsi une distance entre son moi total et sa réalité d'une part, et le moi partiel spécifique du rôle (ainsi que la réalité qui y est attachée) d'autre part. »²⁰² C'est d'ailleurs ce que Natanson présente, en parlant de l'œuvre de Schütz, en tant que processus de fragmentation de soi (*fragmentation of the ego*), en ce que « [the] man enters many social relationships merely with a part of his self and is, at the same time, always within and outside of such a relationship. »²⁰³

¹⁹⁹ BERGER, Peter et LUCKMANN, Thomas. *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, Paris, 1996, p.47

²⁰⁰ BLIN, T. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.131

²⁰¹ MEAD. *L'esprit, le soi et la société*, op. cit. p.213

²⁰² BERGER et LUCKMANN. *La construction sociale*, op. cit. p.196

²⁰³ NATANSON, « Introduction » in SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.XL

Pour Mead, cette distanciation s'effectue au sein du Soi (*Self*) entre le Je (*I*) et le Moi (*Me*). Si le Moi représente un « ensemble organisé des attitudes des autres que l'on assume soi-même »²⁰⁴, le Je, quant à lui, consiste en la « réponse de l'organisme aux attitudes des autres »²⁰⁵. De ce fait, il est possible d'affirmer que le Je est plus « fondamental » que le Moi au sein de la subjectivité, et qu'il correspond ainsi à l'aspect volitif de l'intentionnalité : « Le « Je » est le sens de la liberté et de l'initiative. »²⁰⁶ Le Je se rapproche donc en quelque sorte de la motivation en-vue-de (finaliste) chez Schütz, tandis que le Moi s'identifie davantage à la motivation biographique (causale) du même auteur. Mais d'une manière ou d'une autre, le Soi s'avère foncièrement social : « L'individu ne possède un soi qu'en relation avec les soi des autres membres de son groupe social. »²⁰⁷ Cela s'explique par le fait que chez Mead la société « précède » en quelque sorte l'individu : « Pour la psychologie sociale, la totalité (la société) est antérieure à la partie (l'individu). »²⁰⁸

2.2.4 L'intériorisation des conduites sociales

Ce concept de *distanciation* est primordial pour comprendre de quelle manière il est possible pour l'acteur d'intérioriser une conduite sociale (il s'agit donc ici d'une « suite » au problème posé préalablement au sein de la conclusion du premier chapitre, en ce que les types sédimentés chez l'acteur ne peuvent lui « appartenir intrinsèquement »). De plus, ce concept permettra de bien saisir ce qui distingue les moi-typiques opérant aux sein des interactions indirectes et le je-particulier (de l'autre) qui doit être constitué (selon nous, mais en désaccord avec Schütz) de manière transcendantale.

²⁰⁴ MEAD. *L'esprit, le soi et la société, op. cit.* p.239

²⁰⁵ *Ibidem.*

²⁰⁶ *Ibidem.* p.242

²⁰⁷ *Ibidem.* p.229

²⁰⁸ *Ibidem.* p.100

Selon Berger et Luckmann, cette intériorisation se fait toujours à travers l'identification à un rôle-type, car « l'intériorisation n'apparaît qu'avec l'identification. »²⁰⁹ Comme le souligne Boucher en parlant de Simmel, lorsque l'on parle d'une identification, il importe que ce ne soit pas le soi profond (ipséité) qui s'identifie, mais bien plutôt la personnalité psycho-sociale : « Et c'est précisément cette distance entre l'« absolue singularité d'une personne » et son mode d'apparaître pour l'autre que Simmel voit l'un des principaux *a priori* structurant le monde des interactions sociales. »²¹⁰ Dans le cas contraire, nous assisterions à un obscurcissement de l'essence de la subjectivité, au profit de l'investissement d'une quiddité « étrangère ».

Normalement, c'est seulement la couche « extérieure » du soi qui est impliquée dans l'interaction sociale. Selon Berger et Luckmann, les rôles, dont des segments de la couche superficielle du soi se sont « investis », servent en quelque sorte de *médiation* pour rendre possible une interaction avec d'autres acteurs sociaux : « En vertu de ces rôles qu'il joue, l'individu est conduit dans des régions spécifiques de connaissance socialement objective. »²¹¹ Ces *régions de connaissance* représentent exactement le contenu de ce qui est visé au sein du processus identificatoire : « Dans le courant de l'action se produit une identification du moi au sens objectif de cette action. »²¹² Les « formes » qui renferment ces contenus objectifs sont bien entendu les différents types (rôle-types et conduite-types). L'*objectivation* du soi au sein du social s'effectue donc toujours par l'entremise de typiques, car « un segment du moi est objectivé en fonction des typifications socialement disponibles. »²¹³

De cette manière, il apparaît évident que ces rôles ne constituent pas des « possessions » des acteurs, mais bien plutôt, pour parler comme Schütz, des

²⁰⁹ BERGER et LUCKMANN. *La construction sociale*, op. cit. p.181

²¹⁰ BOUCHER. *Subjectivité et intersubjectivité*, op. cit. p.66

²¹¹ BERGER et LUCKMANN. *La construction sociale*, op. cit. p.104

²¹² *Ibidem.* p.102

²¹³ *Ibidem.* p.103

connaissances sociales disponibles (*stock of knowledge at hand*), au sein desquelles les acteurs « participent » pour rendre possible une interaction : « Mon interaction avec autrui dans la vie quotidienne est, dès lors, constamment affectée par notre participation commune au stock social de connaissance disponible. »²¹⁴ De ce fait, il semble évident que ces « symboles » doivent être virtuellement accessibles à tous les agents sociaux, c'est-à-dire que « (t)ous nos symboles so[ie]nt universels »²¹⁵, comme l'affirme Mead. Cette universalité des symboles s'avère nécessaire pour rendre possible l'interaction sociale : « Pour qu'il y ait communication, il est donc essentiel que le symbole provoque la même expérience chez tous les individus. »²¹⁶ C'est donc, selon Berger et Luckmann, au sein de ces « symbole-types » que nous pouvons y trouver le germe d'une *objectivité* : « Les signes et les systèmes de signes sont des objectivations dans la mesure où ils sont objectivement disponibles au-delà de l'expression d'intentions subjectives ici et maintenant. »²¹⁷

2.2.5 L'Autrui généralisé

Comme l'affirme Blin en paraphrasant Berger et Luckmann : « L'autre généralisé désigne une abstraction des rôles et attitudes des autres significatifs. »²¹⁸ Ainsi, cet *Autrui généralisé* représente, dans un langage plus schützien, l'ensemble des conduite-types et des rôle-types de la communauté contenus au sein d'un bagage de connaissance disponible chez le sujet : « L'attitude d'Autrui généralisé est l'attitude de la communauté en général. »²¹⁹ C'est donc dire, selon Mead, que le social exerce une certaine pression, voire un conditionnement relatif, sur le sujet.

Aux dires de Turner, en citant Durkheim, « the collective force is not entirely outside of us, (...) but rather since society cannot exist except in and through

²¹⁴ *Ibidem.* p.61

²¹⁵ MEAD. *L'esprit, le soi et la société*, op. cit. p.218

²¹⁶ *Ibidem.*

²¹⁷ BERGER et LUCKMANN. *La construction sociale*, op. cit. p.53

²¹⁸ BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.157

²¹⁹ MEAD. *L'esprit, le soi et la société*, op. cit. p.223

individual consciousness, this force must penetrate and organize itself within us. »²²⁰
 Ainsi, ce serait à travers cet Autrui généralisé, intériorisé par le sujet, que la société pourrait exercer son contrôle sur les individus : « C'est en tout cas par cet Autrui généralisé que s'exerce l'emprise de la « société » sur les individus. »²²¹

Comme l'évoquent Berger et Luckmann en parlant de ce concept meadien, l'Autrui généralisé rend possible l'objectivation du sujet au sein de l'univers social : « Quand l'autre généralisé a été cristallisé dans la conscience, une relation symétrique est établie entre la réalité objective et subjective. »²²² Ainsi, loin de purement contraindre l'acteur de manière unilatérale, cette instance permet à l'acteur d'agir au sein du social, et donc ultimement de le modifier, d'y affirmer son individualité, car « la symétrie entre la réalité objective et subjective n'est jamais statique, ni définitive une fois pour toutes. »²²³

Il est donc possible d'affirmer, pour clore sur ce point, que l'intériorisation de l'ensemble des conduites et rôles sociaux par le sujet, loin d'exercer sur ce dernier une « dictature du conformisme », représente plutôt la condition même de la liberté créatrice, car, comme l'affirme Kokoska, « le processus de typification (...) se comprend désormais comme le processus de manifestation de la liberté des Moi dans le monde. »²²⁴

²²⁰ TURNER. *A Theory*, op. cit. p.150

²²¹ MEAD. *L'esprit, le soi et la société*, op. cit. p.65

²²² BERGER et LUCKMANN. *La construction sociale*, op. cit. p.182

²²³ *Ibidem*. p.184

²²⁴ KOKOSZKA, Valérie. *La médiation de l'expérience : sur l'incarnation de la liberté dans l'idéalisme transcendantal*, Paris, Cerf, 2005, p.190

2.3 L'*Einfühlung*

« Si tu veux comprendre les autres, regarde dans ton propre cœur. Mais si tu veux te comprendre toi-même, regarde comment se comportent les autres. »

Friedrich von Schiller

2.3.1 L'approche phénoménologique

Après avoir présenté le processus de routinisation de l'action sociale à partir d'auteurs tels que Turner, Mead, Goffman, Berger et Luckmann, nous devons dorénavant pousser plus loin le raisonnement, en suivant la recommandation de Blin, en direction du problème de la *constitution originaire* de l'alter ego :

Les théories de l'intersubjectivité se doivent, quelles qu'elles soient, de rendre compte de la façon dont un ego parvient à la connaissance de son alter, et de dévoiler l'origine de la donnée de la conscience selon laquelle nous concluons immédiatement à l'existence d'autrui sur la base de la perception.²²⁵

Pour ce faire, nous allons d'abord expliciter le concept phénoménologique d'empathie (*Einfühlung*) que nous retrouvons dans les recueils de textes *Sur l'intersubjectivité* en deux tomes de Husserl. Puis, nous chercherons quelques approfondissements chez certains existentialistes, comme Sartre avec son concept de *regard*, Merleau-Ponty pour ce qui est de l'importance du *corps* et Scheler en ce qui concerne le principe de *sympathie*. Tous ces auteurs classiques permettront ensuite d'élaborer une critique de la théorisation de l'intersubjectivité de Schütz au sein de la conclusion de ce chapitre, tout en y présentant une de ses « limites » voilant une problématique transcendante de fond.

2.3.2 L'énonciation du problème de l'intersubjectivité

En ce qui concerne le concept d'*empathie*, Husserl pose d'abord son postulat de base : « Le réel intersubjectif, l'objectivité pour chaque sujet se constitue par

²²⁵ BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.168

empathie. »²²⁶ Un peu plus loin, l'auteur énonce la problématique centrale de l'œuvre : « Mais je ne peux posséder l'autre sujet préalablement à la possession de l'autre chair, et je ne peux posséder celle-ci qu'en un acte qui saisit de façon unitaire le moi étranger en tant qu'il vit avec cette chair, la regarde ainsi et est ainsi entouré par des choses. »²²⁷

D'abord, il importe de clarifier la terminologie. Le traducteur semble traduire au sein des textes de Husserl *Leib* par chair et *Körper* par corps. Ainsi, le terme chair (*Leib*) signifie davantage que la simple enveloppe « charnelle », car « la caractéristique philosophique du *Leib* est sa liaison intime avec la subjectivité. »²²⁸ De cette manière, il est possible de considérer la chair en tant que « corps animé » : « À ce titre, le *Leib* a une teneur à la fois hylétique et kinesthésique. »²²⁹ Le problème central posé par ce concept consiste dans le fait que « le *Leib* comme chair, en effet, n'apparaît pas, ne fait pas l'objet d'une donation intuitive, mais relève d'une reconstruction, d'une reconstruction phénoménale. »²³⁰

Une fois ce travail de clarification terminologique effectué, il est possible d'énoncer la question de fond du problème de l'intersubjectivité chez Husserl : « Comment la conscience d'une différence entre les vécus propres et les vécus étrangers, entre le moi propre et le moi étranger surgit-elle ? »²³¹ Comme nous venons de le voir, « (l)a chair se distingue du corps par le fait qu'elle est une unité à double strate. »²³² Ainsi, le problème de fond, pour le dire dans nos mots, consiste dans le fait que, si d'un côté notre propre corps physique est directement donné à la conscience « en lien » avec notre subjectivité, en ce qui concerne l'autre, il n'en va pas du tout de même. Effectivement, comme l'énonce Schnell en parlant de l'œuvre de Husserl, l'autre subjectivité n'apparaît pas avant la perception de son corps et, de

²²⁶ HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité, tome I*, Paris, PUF, 2001, p.68

²²⁷ *Ibidem.* p.70

²²⁸ *Ibidem.* p.387

²²⁹ *Ibidem.* p.389

²³⁰ *Ibidem.* p.392

²³¹ HUSSERL, Edmund. *Sur l'intersubjectivité, tome II*, Paris, PUF, 2001, p.40

²³² HUSSERL. *Sur l'intersubjectivité I, op. cit.* p.56

plus, aucune subjectivité autre n'est donnée immédiatement à la conscience percevante en lien avec ce corps perçu : « The other is not directly accessible – hence a certain « mediatedness » (*Mittelbarkeit*) in the constitutive intentionality of intersubjectivity. »²³³

2.3.3 La présentification

Alors, comment ce processus de donation s'effectue-t-il exactement ? Selon Husserl, le concept d'empathie implique un procédé de *présentification* : « [Les autres subjectivités] se constituent de façon consciente en « empathies », en actes de compréhension intime, par quoi ce qui est spécifiquement charnel et spirituel advient à la conscience via des présentifications. »²³⁴ Autrement dit, un certain « transfert » doit être impliqué, partant de l'expérience de mon vécu de conscience en lien avec mon propre corps, en direction du contenu de l'expérience perceptive de l'autre : « Chaque chair se réfère donc en retour à ma chair, tout comme, de façon correspondante, chaque autre moi et sa vie intérieure se réfère en retour à mon moi propre comme le seul qui me soit donné en original dans un sens effectif et ultime. »²³⁵

Ce « transfert » par empathie s'avère nécessaire selon Husserl, car l'existence de l'ego d'autrui n'est pas directement contenu dans l'expérience perceptive en tant que telle : « Ce que j'attribue à l'homme étranger en tant que sujet égoïque et à sa vie est pour moi par principe imperceptible. »²³⁶ De ce fait, le corps (*Körper*) représente la condition de possibilité pour que puisse s'effectuer l'empathie, car « tant que le type « corps » ne peut pas faire l'objet d'une expérience, une empathie ne peut pas plus conduire à l'expérience de l'être humain. »²³⁷ À partir de ce constat, l'on peut en

²³³ SCHNELL. *Intersubjectivity in Husserl Work*, op. cit. p.20

²³⁴ HUSSERL. *Sur l'intersubjectivité I*, op. cit. p.59

²³⁵ *Ibidem.* p.67

²³⁶ *Ibidem.* p.121

²³⁷ *Ibidem.* p.120

venir à considérer que « chacun saisit l'autre de façon extérieure via l'empathie, dans la mesure où il saisit sa chair (...) à partir de lui-même ; et lui-même saisit la chair propre (...) de façon intérieure. »²³⁸

En parlant de *présentification* plus haut, il importe de ne pas réduire le problème de l'intersubjectivité à une simple « réactualisation d'un ayant-été » comme nous l'avons fait au premier chapitre en décrivant la structure temporelle de la conscience : « L'empathie comme acte n'est pas à vrai dire l'acte de vivre dans le passé, mais quelque chose qui lui ressemble »²³⁹. En fait, il faut d'abord rappeler que *présentification* n'est pas synonyme de simple remémoration : « La perception étrangère est une modification intentionnelle de la perception, c'est-à-dire qu'elle est une *présentification* mais pas identique au re-souvenir. »²⁴⁰ En fait, la *présentification* représente un acte intentionnel en lui-même qui « s'ajoute » à la perception : « Or, nous avons d'une part, le mode de donation du corps animé par la perception et, d'autre part, un autre mode de donation en tant que mode de *présentification* par empathie. »²⁴¹

2.3.4 Le *Paarung*

Donc, la *présentification* (ou l'appréésentation dans ce cas-ci) correspond en quelque sorte, selon Vaitkus, à une forme particulière d'analogie (*Paarung*) :

« Referring to the phenomenon of appresentation which is special case of the universal problem of pairing, which, in turn, is a primal form of passive synthesis, Husserl, then, attempts to show how the other as such an immanent transcendence is constituted first as a « living body » (*Leib*) and finally, as an « alter ego » in full concretisation through an intentional analogical modification of my own self, although with the sense « other than me », that is, « other self ». »²⁴²

²³⁸ *Ibidem.* p.97

²³⁹ HUSSERL. *Sur l'intersubjectivité II*, op. cit. p.92

²⁴⁰ HUSSERL. *Sur l'intersubjectivité I*, op. cit. p.236

²⁴¹ *Ibidem.* p.286

²⁴² VAITKUS. *How Society is Possible*, op. cit. p.144

Cette *analogie* concerne tout autant une « immersion » dans un même flux temporel entre les deux consciences, en ce que « la conscience étrangère est supposée comme étant un flux de conscience d'essence analogue et de régulation analogue à mon « flux ». »²⁴³ Pourtant, cette analogie n'est pas « directement intuitive », car « l'aperception de la chair étrangère ne peut être par principe une aperception originaire « immédiate » par rapport à l'aperception de la chair. »²⁴⁴

Le processus de *Paarung* s'effectue donc de manière *médiate*, d'abord à travers la perception, puis l'analogie s'établit « sur » le contenu de la perception en tant que tel (le corps), pour ensuite y déduire analogiquement l'existence d'autrui : « La certitude de l'expérience, ou bien la certitude de l'existence de l'autre, née pour ainsi dire d'une manière ou d'une autre par une médiation indirecte, se trouve en moi, faisant purement partie de moi-même et de ma vie consciente. »²⁴⁵ Husserl identifie ce procédé en tant que « chemin de remplissement, un chemin sur lequel la perception de soi-même est idéellement transférée en une auto-« transposition » au lieu de l'autre selon un « recouvrement » de ma chair véritable et de l'analogon charnel »²⁴⁶.

2.3.5 Le *Füllung* et les limites de l'empathie

Ainsi, comme nous venons de le montrer, l'existence de l'autre est donnée chez Husserl de manière médiate. De plus, cette médiation implique un processus de « remplissement » (*Füllung*). Ce remplissement virtuel laisse toujours une possibilité que le recouvrement soit fallacieux, car « (l)'alter ego n'est pas directement perçu dans l'expérience secondaire de l'*Einfühlung*, mais forme l'objet d'une expérience indirecte, qui possède ses modes propres de vérification. »²⁴⁷

²⁴³ HUSSERL. *Sur l'intersubjectivité I*, op. cit. p.23

²⁴⁴ *Ibidem.* p.269

²⁴⁵ HUSSERL. *Sur l'intersubjectivité II*, op. cit. p.123

²⁴⁶ *Ibidem.* p.62

²⁴⁷ HUSSERL. *Méditations cartésiennes*, op. cit. p.215

Un exemple facile de recouvrement fallacieux serait la perception d'un mannequin de bois perçu rapidement que le sujet doterait du statut de subjectivité propre. Le contraire est tout aussi possible, comme lorsque l'on perçoit un soldat au garde-à-vous près de l'entrée d'un édifice royal et qu'on lui confère une absence d'existence propre en croyant qu'il s'agit d'une simple statue. Un exemple plus moderne serait la rencontre avec un androïde à l'apparence parfaitement humaine à qui on concéderait une subjectivité propre. Il est donc possible d'affirmer que tant que les humains communiqueront par des médiations externes (non télépathiques), la donation d'une conscience autre à un corps physique perçu ne sera jamais une certitude, mais toujours une simple probabilité.

Blin critique la théorisation de l'empathie de Husserl. Selon Husserl, le processus empathique se produit lorsque la perception des mouvements d'autrui se « réfère » à ceux que le sujet expérimente lui-même de son propre corps de manière kinesthésique :

Or, en dehors de l'observation de soi-même dans un miroir, la connaissance que nous avons de nos gestes par un vécu kinesthésique ne peut correspondre à la vision en extériorité des gestes de l'autre. Il y a donc une différence de nature entre kinesthésie et vision du geste.²⁴⁸

Ainsi, selon Blin, la perception des gestes d'autrui ne serait pas suffisante pour que s'opère le processus de « transfert par analogie » (*Paarung*) dotant autrui d'un ego semblable au sien : « En d'autres termes, l'empathie n'offrirait pas la possibilité d'une découverte de l'acte originellement donateur. »²⁴⁹ Schütz est d'ailleurs en accord avec cette critique, considérant qu'il existe une différence importante entre la perception du mouvement extérieur et l'expérience kinesthésique : « The other body is visually perceived, but my body is not, as a rule, visually perceived by me, and even if it is, then only partially. »²⁵⁰

²⁴⁸ BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.48

²⁴⁹ *Ibidem.*

²⁵⁰ SCHÜTZ. *Studies*, op. cit. p.63

2.3.6 La réciprocité des perspectives

Schütz adopte une approche quelque peu différente de celle de Husserl. Comme le rapporte Blin, Schütz rend compte de l'existence d'autrui à partir de sa thèse sur la *réciprocité des perspectives* – c'est-à-dire, d'un côté la possibilité d'adopter la perspective de l'autre (interchangeabilité), et de l'autre, la congruence des points de vue : « Cet autre est un Même du fait de son inscription dans une structure de réciprocité. »²⁵¹ En fait, cette structure de réciprocité implique qu'il soit possible à l'acteur d'emprunter la perspective d'autrui en tout temps : « The « reciprocity of perspectives » is founded on the open possibility of an interchange of the stand point. »²⁵²

Comme l'énonce Schnell, en parlant du concept schützien de réciprocité des perspectives, le « transfert » de soi à l'autre ne se limite plus seulement au corps animé en tant qu'objet, mais « s'élève » à la conscience de l'autre comme sujet : « The fact that I am in a position to apperceive the objects « as if I were there » means that I do not perceive the other simply as an object, but as a « apperceptive » object, therefore precisely as an other subject. »²⁵³ Rodemeyer nomme ce processus de donation de la conscience d'autrui *appresentation*, qu'il distingue du concept général de présentification : « [The donation of] the other person's living body (*Leib*) function as a presentification, and (...) the consciousness of the other subject is known to me through appresentation. »²⁵⁴ C'est d'ailleurs la terminologie qu'utilise Schütz en affirmant que « the other's conscious life is not originally accessible to me ; but merely in terms of appresentation. »²⁵⁵

La thèse centrale de Schnell, qui ici se rapproche grandement de celle Schütz, propose un dépassement de la conceptualisation développée plus haut concernant le lien entre la conscience et le corps constitué dans le *Leib* : « Pairing is not just

²⁵¹ BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.50

²⁵² SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.147

²⁵³ SCHNELL. *Intersubjectivity in Husserl Work*, op. cit. p.23

²⁵⁴ RODEMEYER. *Intersubjective Temporality*, op. cit. p.119

²⁵⁵ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.147

something between the « self » and the body apperceived there but between my mode of apperception and the one which the appearance of the body there awakens »²⁵⁶. Pourtant, il est possible d'affirmer que cette nuance ne fait que « déplacer » le problème. En fait, Schnell (et Schütz du même coup) ne fait que transférer la question de la donation de l'ego à celui de la donation du *potentiel perceptif*. Nous ne considérons pas que cette démarche nous fasse avancer d'un iota en direction d'un dépassement transcendantal...

Blin semble, *a priori*, plutôt d'accord avec cette critique personnelle :

Schütz ne reprend cependant à son compte, pour ce qui concerne l'étude des relations sociales, que les thèmes de la réduction eidétique et de la réduction phénoménologique. Quand au passage à une réduction transcendantale pleinement réalisée, Schütz ne l'envisage aucunement.²⁵⁷

Avant d'aller plus loin, il s'avère à ce moment pertinent de présenter les raisons pour lesquelles Schütz rompt avec la démarche transcendantale de Husserl.

2.3.7 Rupture avec la démarche transcendantale

En premier lieu, il est important de présenter ce que Husserl entend par *intersubjectivité transcendantale*. Le phénoménologue semble d'abord considérer qu'il n'y a pas de contradiction essentielle entre l'existence d'un ego transcendantal et l'existence d'une communauté intersubjective transcendantale :

« It is only an apparent contradiction to this that the ego – through a particular constitutive accomplishment of its own – makes itself declinable, for itself, it constitutes transcendental intersubjectivity, to which it then adds itself as a merely privileged member, namely as « I » among the transcendental others. »²⁵⁸

Ce processus s'effectue au sein de la sphère primordiale de l'ego (*primal sphere*) et se base sur le principe d'*analogie*, en comparant le phénomène à celui de la

²⁵⁶ SCHNELL. *Intersubjectivity in Husserl Work*, op. cit. p.24

²⁵⁷ BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.45

²⁵⁸ HUSSERL. *The Crisis*, op. cit. p.185

présentification, qui constitue, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, une des facultés fondamentales de la structure temporelle de la conscience :

« This becomes understandable by analogy if we already understand, through the transcendental exposition of recollection, that to what is recollected, what is past (...) there belongs also as past « I » of that present, whereas the actual, original « I » is that of immediate presence(.) (...) In the same way, the immediate « I », already enduring in the enduring primordial sphere, constitutes in itself another as other. »²⁵⁹

C'est, comme le précise Schütz, ce que représente exactement le concept d'*appréhension* : « Accordingly the other appears in my primordial world as an intentional modification of my self, even through appresented from the beginning, with the sense, self of someone else. »²⁶⁰ Autrement dit, c'est au sein même de l'ego transcendantal du *je primordial* que la constitution de la communauté transcendantale s'accomplit : « (T)he constitution of a plurality of transcendental egos in the primal ego, that is, in the ego of the meditating philosopher performing the epoché. »²⁶¹ Pourtant, Schütz considère fort problématique ce dernier énoncé : « Is not the concept of the transcendental ego conceivable only in the singular? »²⁶²

Malgré l'apparence de solipsisme, Husserl semble considérer possible le fait de constituer un « monde pour tous » dans une démarche transcendantale, en ce qu'il semble tout à fait « justifiable to speak, in spite of the above, of a transcendental intersubjectivity constituting the world as « world for all », in which I again appear, this time as « one » transcendental « I » among others, whereby « we all » are taken as functioning transcendently. »²⁶³ Pourtant, Schütz ne semble pas d'accord avec son mentor sur ce dernier point : « On the contrary, each transcendental ego has now constituted for himself, as to its being and sense, his world, and in it all other subjectivity, including myself ; but he has constituted them just for himself and not

²⁵⁹ *Ibidem.*

²⁶⁰ SCHÜTZ, Alfred. *Collected Papers IV*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1996, p.163

²⁶¹ SCHÜTZ. *Studies*, op. cit. p.77

²⁶² *Ibidem.* p.77

²⁶³ HUSSERL. *The Crisis*, op. cit. p.184

for all other transcendental egos as well. »²⁶⁴ C'est le problème du foyer de convergence qui surgit inévitablement...

C'est principalement, selon Schütz (qui considère ici la critique d'Eugen Fink vis-à-vis de Husserl), le problème de la *communication* possible qui rend problématique l'approche transcendantale : « The transcendental ego, whose experiences become merely visible after the performance of the phenomenological reduction, cannot use the common language without falling back into natural attitude. »²⁶⁵ Considérant qu'il est impossible, selon Schütz, de constituer un « monde commun » à partir de l'ego transcendantal, que toute communication entre différents sujets implique un monde commun et que toute interaction sociale nécessite une forme de communication, l'auteur en vient à affirmer qu'il s'avère nécessaire d'adopter une *attitude naturelle* vis-à-vis de l'existence du monde :

« Nor is (unless one relapses into the natural attitude) communication between a plurality of transcendental subjectivities, and hence the institution of a communicative intersubjectivity possible in the transcendental sphere, since all communication requires events in the natural world and, as shown above, already presupposes intersubjectivity, the We-relationship. »²⁶⁶

C'est principalement ce qui pousse Schütz à entreprendre une sociologie du « monde de la vie » (*Lebenswelt*) et rompre avec la démarche transcendantale : « It is to be surmised that intersubjectivity is not a problem of constitution which can be solved within the transcendental sphere, but is rather a datum (*Gegenheit*) of the life-world. »²⁶⁷ Selon l'auteur, la nécessité de considérer le monde de la vie selon une attitude naturelle en va même de la capacité pour le sujet de parvenir à l'ego transcendantal, considérant que la réflexion de soi, ainsi que l'époché elle-même, ne sont possibles que sur les bases d'une *We-relationship* pré-existante : « The possibility of reflection of the self, discovery of the ego, capacity for performing any epoché, and the possibility of all communication and of establishing a communicative

²⁶⁴ SCHÜTZ. *Studies, op. cit.* p.76

²⁶⁵ SCHÜTZ. *Collected IV, op. cit.* p.190

²⁶⁶ SCHÜTZ. *Studies, op. cit.* p.76

²⁶⁷ *Ibidem.* p.82

surrounding world as well, are founded on the primal experience of the We-relationship. »²⁶⁸

Schütz en vient à considérer que le seul moyen d'éviter l'écueil du solipsisme est de postuler l'existence primordiale de cette « relation du nous » au sein même de l'ego transcendantal : « It is only if the We-community manifests itself in the life of the transcendental ego as transcendental, that transcendental phenomenological idealism can be saved from appearing solipsistic. »²⁶⁹ D'ailleurs, l'auteur considère que c'est justement la tentative menée par Husserl (au §54 de la *Krisis*), à travers sa « deuxième epoché » menant à la « sphère primordiale », qui constitue l'échec majeur de sa théorie sur l'intersubjectivité transcendantale, car « the appearance of solipsism by introducing the second epoché lead[s] to the primordial sphere – since it is precisely this attempt which gives rise to this appearance. »²⁷⁰

Le problème soulevé par Schütz est d'une ampleur sans égale. En fait, il va jusqu'à affirmer que c'est la phénoménologie en tant que telle qui prend une tangente vouée à l'échec à partir de ce moment, en ce que « the idea of constitution has changed from a clarification of sense-structure, from an explication of the sense of being, into the foundation of the structure of being ; it has changed from explication into creation (*Kreation*). »²⁷¹ Ainsi, nous pouvons affirmer que Schütz s'en remet ultimement à l'*apriorisme* pour « expliquer » l'existence de l'intersubjectivité : « Neither the fact that the world – even in its reduced status as a transcendental phenomenology phenomenon – is a world for all of us, nor the fact that my experience of the world refers *a priori* to others, requires explanation. »²⁷²

Ce genre de propos ne peut faire autrement que de catalyser notre volonté d'en venir à expliquer ce phénomène qu'est la constitution originaire de l'alter ego. Considérant que Schütz utilise la solution apriorique pour rendre compte de la

²⁶⁸ *Ibidem.*

²⁶⁹ *Ibidem.* p.83

²⁷⁰ *Ibidem.*

²⁷¹ *Ibidem.*

²⁷² *Ibidem.*

constitution de l'intersubjectivité, nous allons entreprendre une petite excursion chez quelques existentialistes, considérant que c'est généralement la conclusion qu'ils en tirent eux-mêmes. L'approche existentielle est d'ailleurs ce qui, selon Blin, doit être entrepris préalablement à une démarche transcendantale : « C'est en ce sens que ce travail en appelle à l'établissement d'une *sociologie phénoménologique existentielle* qui débute par une description des structures d'essence des vécus sociaux pour, ensuite, en venir à la *constitution transcendantale* de leur signification. »²⁷³ La théorie de Schütz peut être considérée justement comme une « description des essences des vécus sociaux ». Une fois complétée avec une recherche des *a priori* de la « subjectivité minimale », ce qui est l'objectif de l'approche existentialiste, il est possible de supposer que nous serons en mesure d'entreprendre une démarche proprement transcendantale de la socialité.

2.4 L'approche existentialiste

« Dans la mesure où [la philosophie] reste fidèle à son intention, elle ne saura jamais où elle va. »

Maurice Merleau-Ponty

2.4.1 L'approche existentialiste

Comme nous l'avons vu précédemment en soutenant la démarche schützienne avec quelques auteurs influencés par l'école pragmatiste, le concept de typification permet de décrire adéquatement l'interaction indirecte. Pourtant, à cette étape-ci de la recherche, nous sommes davantage concernés par l'interaction dite directe, c'est-à-dire la relation face-à-face développée par Schütz. Mais surtout, ce qui nous intéresse particulièrement est de comprendre de quelle manière l'existence d'autrui est donnée au sein de cette relation du face-à-face, car c'est bien l'existence particulière de l'autre qui caractérise la relation supposément directe du face-à-face (contrairement à la relation typifiée qui est « anonyme »).

²⁷³ BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.106

Pour ce faire, nous avons d'abord présenté l'approche husserlienne et ses concepts d'*Einfühlung* et de *Parrung*. Puis, nous avons abordé la variante schützienne avec son principe de *réciprocité des perspectives*. Pourtant, cela s'avère insuffisant, car il s'agit plutôt d'un transfert du problème (de la donation de l'ego à la donation de position perceptive), que d'un réel dépassement de celui-ci.

Nous aborderons donc l'approche existentialiste à travers la lecture de Sartre, Merleau-Ponty et Scheler. Sartre et Scheler ont déjà fait l'objet d'un chapitre chez Schütz dans les *Collected papers*, et bien que cela ne soit pas le cas pour Merleau-Ponty, sa pertinence ne s'en trouve aucunement diminuée, car l'accent que ce dernier met sur le concept du corps ne peut qu'enrichir une juste compréhension des rapports « immédiats » entre acteurs au sein d'une relation en face-à-face.

2.4.2 Sartre et le regard d'autrui

Ce qui caractérise la démarche de Sartre, tout comme les approches phénoménologique, *gestaliste* ou existentialiste en général, consiste en cette volonté de rompre, à la fois avec un idéalisme classique, tout comme avec un réalisme positiviste. En ce qui concerne l'idéalisme, Sartre emprunte l'image merveilleuse de Schopenhauer en présentant le subjectivisme idéaliste comme un « fou enfermé dans un *blockhaus* imprenable »²⁷⁴. Le problème avec l'*idéisme*, selon Sartre, est qu'on retourne inexorablement au substantialisme : « Tout d'abord, en posant une pluralité de systèmes clos et qui ne peuvent communiquer que par le dehors, nous rétablissons implicitement la notion de substance. »²⁷⁵

Contrairement à l'approche *solipsiste*, Schnell considère que « the other should be acknowledge as the other »²⁷⁶. La position solipsiste constitue le premier postulat que l'on doit réfuter, selon Schnell, pour entreprendre de manière adéquate

²⁷⁴ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*, Mesnil-sur-l'Estrée, Gallimard, 2009 (1943), p.268

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ SCHNELL. *Intersubjectivity in Husserl Work*, op. cit. p.11

une analyse du problème de l'intersubjectivité. Le second postulat à réfuter, toujours selon Schnell, concerne la perspective « extérioraliste », c'est-à-dire de considérer les sujets « de l'extérieur ».

En ce qui concerne le *réalisme*, Sartre stipule que cette approche adopte une « présupposition spatialisante » et rejoint ainsi la démarche idéaliste : « Encore faut-il ajouter que l'idéaliste, sans y prendre garde, recourt à un « troisième homme » pour faire apparaître cette négation d'extériorité. »²⁷⁷ Implicitement, ce recours à une « tierce partie » pour expliquer l'existence de l'autre fait appel au concept de Dieu : « Dieu à la fois est et n'est pas moi-même et autrui puisqu'il nous crée. »²⁷⁸

En ce qui concerne le problème de la donation d'autrui, Sartre considère que l'alter, loin d'être la simple résultante d'un ego originaire, en est plutôt la source même : « Ce n'est plus, en effet, à la constitution du monde et de mon « ego » empirique que l'apparition d'autrui est indispensable : c'est l'existence même de ma conscience comme conscience de soi. »²⁷⁹ Cette position s'avère fortement influencée par celle de Hegel : « *La conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre conscience de soi.* »²⁸⁰

Cet élément central de la théorie de Sartre, en accord avec la philosophie hégélienne, est d'ailleurs reporté par Schütz : « To Hegel the notion of the other is not merely indispensable to the constitution of the world and my empirical ego, but also for the very existence of my consciousness as self-consciousness. »²⁸¹ Ainsi, selon l'approche hégélienne (reconduite par Sartre), il est possible d'affirmer que la condition de possibilité de la conscience de soi consiste en l'existence d'autrui : « Le médiateur, c'est l'autre »²⁸².

²⁷⁷ SARTRE. *L'être et le néant*, op. cit. p.270

²⁷⁸ *Ibidem.*

²⁷⁹ *Ibidem.* p.274

²⁸⁰ HEGEL. *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit. p.163

²⁸¹ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.185

²⁸² SARTRE. *L'être et le néant*, op. cit. p.274

Pourtant, Sartre s'éloigne d'Hegel en l'accusant de deux fautes d'une extrême gravité pour tout bon existentialiste : un optimisme épistémologique et un optimisme ontologique. En ce qui concerne cette deuxième accusation, bien que Sartre approuve l'idée que l'autre soit un médiateur nécessaire à la conscience de soi, il rejette pourtant la démonstration hégélienne qui, selon lui, implique de manière apriorique le postulat de l'existence de l'Esprit absolu (*absolute Geist*) : « Car les consciences sont des moments du Tout, des moments qui sont, par eux-mêmes, « *unselbständig* », et le tout est médiateur entre les consciences. »²⁸³

Sartre énonce deux problèmes fondamentaux qu'il entend dépasser. D'abord, « l'existence d'autrui ne doit pas être une probabilité »²⁸⁴, puis, « (l)'autre n'est pas objet. »²⁸⁵ Cela le pousse à formuler ainsi le problème fondamental de sa démarche, en ce que « mon appréhension d'autrui comme objet (...) renvoie par essence à une saisie fondamentale d'autrui, où autrui ne se découvrira plus à moi comme objet, mais comme « présence en personne ». »²⁸⁶

Pour ce faire, il importe d'abord de comprendre le phénomène de *décentration du monde* expliqué par Sartre : « L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'opère dans le même temps. »²⁸⁷ Cela se rapproche de l'explication que Schütz (et Schnell tout autant) développe en énonçant que le potentiel d'*interchangeabilité des perspectives* rend possible la constitution de l'autre pour la subjectivité : « I perceive the object as not only perceived by me, but as perceived also by him, the other. »²⁸⁸ Pourtant, il nous semble que Schütz prenne justement une « vue extérieure » pour expliquer *a posteriori* le phénomène constitutif

²⁸³ *Ibidem.* p.282

²⁸⁴ *Ibidem.* p.289

²⁸⁵ *Ibidem.* p.284

²⁸⁶ *Ibidem.* p.292

²⁸⁷ *Ibidem.* p.295

²⁸⁸ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.188

de l'intersubjectivité. Dans un sens tout autre, la démarche sartrienne nous apparaît plus conforme à une méthodologie d'inspiration phénoménologique.

Ainsi, pour Sartre, « ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit pouvoir se ramener à ma possibilité permanente d'être vu par autrui. »²⁸⁹ Cette potentialité du regard systématique d'autrui rend possible la donation d'un ego semblable au sien à l'autre, par la médiation du soi-pour-autrui : « C'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet. »²⁹⁰ C'est donc davantage le *regard* d'autrui que sa *présence* qui rend possible la conscience de soi : « Ainsi, le regard est d'abord un intermédiaire qui renvoie de moi à moi-même. »²⁹¹ On peut donc en conclure que « (j)e ne suis pour moi que comme par renvoi à autrui. »²⁹² Ou encore, comme l'affirme Schütz, « my being for myself is from the outset also being-for-the-other. »²⁹³

Ce regard se fait sentir de manière existentielle sous la forme de la *honte* : « C'est la honte (...) qui me révèle le regard d'autrui et moi-même au bout de ce regard, qui me fait vivre, non connaître, la situation de regardé. »²⁹⁴ Sur un ton plutôt cynique, mais tout de même fort parlant, l'auteur affirme que « ma chute originelle c'est l'existence de l'autre »²⁹⁵, car « (l)a honte est sentiment de chute originelle »²⁹⁶.

Sartre en vient à affirmer que, étant donné que le regard de l'autre n'a pas besoin d'être *effectif* pour avoir un impact véritable chez le sujet sous la forme d'une « honte existentielle », « ce qui est douteux, ce n'est pas autrui lui-même, [mais simplement] (...) l'être-là d'autrui »²⁹⁷ Dans un sens tout autre, Heidegger réfute la thèse centrale de Sartre :

²⁸⁹ SARTRE. *L'être et le néant*, op. cit. p.296

²⁹⁰ *Ibidem.*

²⁹¹ *Ibidem.* p.298

²⁹² *Ibidem.* p.300

²⁹³ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.190

²⁹⁴ SARTRE. *L'être et le néant*, op. cit. p.300

²⁹⁵ *Ibidem.* p.302

²⁹⁶ *Ibidem.* p.328

²⁹⁷ *Ibidem.* p.317

Les autres ne se rencontrent pas grâce à une appréhension qui distinguerait d'avance un sujet, immédiatement donné comme subsistant, de tous les autres sujets, également subsistant ; ils ne se rencontrent pas à partir d'une sorte de regard primordial tourné vers soi et qui permettrait seul de constater l'opposition et la distinction d'autrui. Les autres se rencontrent à partir du *monde* auprès duquel l'être-là [*Dasein*] prévoyant et préoccupé demeure essentiellement.²⁹⁸

La critique d'Heidegger à l'endroit de Sartre est hautement pertinente. Savoir si c'est le « monde » qui précède l'alter et la conscience propre (comme semble l'affirmer Heidegger), ou si c'est la conscience de l'autre qui rend possible le monde et la conscience de soi (comme semble l'affirmer Hegel et un hégélien (modéré) comme Sartre), constitue une question métaphysique de fond.

Il n'est pourtant pas lieu ici de dissenter en profondeur sur le sujet. Disons simplement que la conceptualisation de la *sphère anté-prédicative* au sein du dernier chapitre permettra de démontrer qu'il existe probablement un « monde » antérieur à la conscience de soi et de celle d'autrui, et que ce « monde pré-réflexif » (hylétique) agit en tant que condition passive de ces consciences, quoique en même temps, il soit impossible d'imaginer une conscience de soi en l'absence d'un quelconque alter ego disponible.

2.4.3 Merleau-Ponty et le corps

En premier lieu, Merleau-Ponty considère que « la perception n'est pas un acte d'entendement »²⁹⁹, car la « vision est déjà habitée par un sens qui lui donne une fonction dans le spectacle du monde comme dans notre existence. »³⁰⁰ En parlant ainsi d'un sens fonctionnel en quelque sorte immanent au champ phénoménal lui-même, nous pouvons rapprocher la position de Merleau-Ponty de celle de Gurwitsch lorsque ce dernier traite du concept de *signification fonctionnelle* : « La signification

²⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *L'être et le temps*, Mayenne, Gallimard, 1964, p.150

²⁹⁹ MERLEAU-PONTY. *Phénoménologie de la perception*, op. cit. p.57

³⁰⁰ *Ibidem*. p.64

fonctionnelle du constituant d'une Forme est un caractère phénoménal qui ne doit pas passer pour second, c'est-à-dire pour surajouté. »³⁰¹ Ceci étant dit, un rapprochement évident doit se faire ici en lien avec la *Gestalttheorie*. Nous reviendrons plus en profondeur avec la riche perspective de Gurwitsch au sein du chapitre suivant et nous nous concentrerons ici sur la thèse de Merleau-Ponty, ainsi que sur l'apport qu'elle peut avoir pour approfondir la conception de l'interaction du face-à-face chez Schütz.

La première particularité du corps consiste en sa permanence intrinsèque, c'est-à-dire en l'impossibilité de s'en détourner : « Quand [au corps], il est l'habitude primordiale, celle qui conditionne toutes les autres et par laquelle elles se comprennent. »³⁰² Contrairement au corps, les objets ne représentent qu'une *permanence relative* au sein du monde : « S'il faut que les objets ne me montrent jamais qu'une de leurs faces, c'est parce que je suis moi-même en un certain lieu d'où je vois et que je ne peux voir. »³⁰³ Le corps correspond donc à la position absolue (*nullpoint*) d'où se présentent les phénomènes.

Le *point zéro* de toute situation est présenté par l'auteur comme le « point-horizon » de l'expérience, ce qui implique que « la structure point-horizon est le fondement de l'espace »³⁰⁴, donc qu'il « n'y aurait pas pour moi d'espace si je n'avais pas de corps. »³⁰⁵ L'auteur décrit deux formes d'intentionnalités distinctes : intention de prise et intention de connaissance. La première est *concrète* et se présente comme l'action de saisir (*Greifen*), tandis que la seconde est *abstraite* et se présente plutôt comme l'action de montrer (*Zeigen*), donc que « le fond du mouvement concret est le monde donné, [tandis que] le fond du mouvement abstrait est au contraire construit. »³⁰⁶

³⁰¹ GURWITSCH. *Théorie du champ*, op. cit. p.101

³⁰² MERLEAU-PONTY. *Phénoménologie de la perception*, op. cit. p.107

³⁰³ *Ibidem*. p.108

³⁰⁴ *Ibidem*. p.118

³⁰⁵ *Ibidem*. p.119

³⁰⁶ *Ibidem*. p.128

Selon l'auteur, la conscience implique l'existence du corps : « La conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps. »³⁰⁷ De plus, étant donné que le « corps est notre moyen général d'avoir un monde »³⁰⁸, il est possible d'affirmer que mon « corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des « représentations », sans se subordonner à une « fonction symbolique » ou objectivante. »³⁰⁹ Il n'y a donc pas d'acte synthétique supplémentaire à ajouter « par-dessus » les phénomènes, « et, si l'on peut encore parler de synthèse, il s'agit d'une « synthèse de transition ». »³¹⁰ En résumé, le corps peut être considéré comme la manifestation de l'être-au-monde : « Si le corps peut symboliser l'existence, c'est qu'il la réalise et qu'il en est l'actualité. »³¹¹

Considérant la primauté du corps en ce qui concerne l'existence de la subjectivité, nous devons ensuite comprendre l'importance du corps dans le rapport que le sujet entretient avec le *monde perçu* : « C'est qu'il y a une équivalence immédiate entre l'orientation du champ visuel et la conscience du corps propre comme puissance de ce champ. »³¹² De plus, l'auteur affirme que la donation anté-prédicative du champ perceptif est intrinsèquement liée au corps pré-objectif, car « l'unité pré-objective de la chose est le corrélatif de l'unité pré-objective du corps. »³¹³

Si l'on résume un peu jusqu'ici, il est possible de considérer que le corps constitue, de manière anté-prédicative, l'horizon permanent de notre prise sur le monde, en tant que condition de possibilité, à la fois de la conscience subjective, et de la manifestation du réel.

³⁰⁷ *Ibidem.* p.173

³⁰⁸ *Ibidem.* p.182

³⁰⁹ *Ibidem.* p.175

³¹⁰ *Ibidem.* p.386

³¹¹ *Ibidem.* p.201

³¹² *Ibidem.* p.248

³¹³ *Ibidem.* p.370

En ce qui concerne l'intersubjectivité, Merleau-Ponty se pose la question « comment le mot Je peut-il se mettre au pluriel »³¹⁴ ? Dans un premier temps, ce n'est pas la subjectivité autre qui est donnée au sujet, mais simplement son corps : « Le corps d'autrui, comme mon propre corps, n'est pas habité, il est objet devant la conscience qui le pense ou le constitue »³¹⁵. Pourtant, cela ne suffit pas, car autrui n'est pas seulement un objet, mais tout aussi une conscience propre : « Or, autrui serait devant moi un en-soi et cependant il existerait pour-soi »³¹⁶. Voilà le cœur du problème en fait.

Le problème de fond est posé par l'auteur dans ces termes : « (C)omment la présence à moi-même (*Urpräsenz*) qui me définit et conditionne toute présence étrangère est en même temps dé-présentation (*Entgegenwärtigung*) et me jette hors de moi ? »³¹⁷ L'erreur classique, selon Merleau-Ponty, consiste à « traiter le social comme objet »³¹⁸, alors que le social constitue plutôt un *a priori* ontologique : « Le social est déjà là quand nous le connaissons ou le jugeons. »³¹⁹ De cette manière, il est impossible de concevoir une réalité qui n'inclurait pas le corps de l'autre, car « le corps d'autrui et le mien sont un seul tout, l'envers et l'endroit d'un seul phénomène, et l'existence anonyme dont mon corps est à chaque moment la trace, habite désormais ces deux corps à la fois. »³²⁰

Merleau-Ponty rejoint en quelque sorte Sartre en ce qui concerne le fait que bien qu'il soit possible de remettre en question, ou de simplement nier, l'autre en *particulier* (le regard chez Sartre, le corps chez Merleau-Ponty), il s'avère pourtant impossible de faire de même avec l'autre en *général*, parce que « si je peux nier chaque chose, c'est toujours en affirmant qu'il y a quelque chose en général. »³²¹

³¹⁴ *Ibidem.* p.405

³¹⁵ *Ibidem.*

³¹⁶ *Ibidem.* p.407

³¹⁷ *Ibidem.* p.422

³¹⁸ *Ibidem.* p.420

³¹⁹ *Ibidem.*

³²⁰ *Ibidem.* p.411

³²¹ *Ibidem.* p.418

Ainsi, s'il y a bien une chose qui ne peut échapper au sujet, ou une chose à laquelle ne puisse échapper le sujet, c'est bien l'être : « Mais je ne puis fuir l'être que dans l'être »³²².

Bien que Schütz ne traite pas directement des propos de Merleau-Ponty au sein de son œuvre, la manière dont il conceptualise la relation du face-à-face fait implicitement mention de l'élément central que l'on retrouve au sein du système de Merleau-Ponty – en l'occurrence le *corps*. Qu'est-ce qui distingue la relation du face-à-face des autres types d'interaction au juste? Eh bien, en théorie, c'est la mise en rapport avec un autrui particulier et, en pratique, cela se concrétise par la mise en relation avec un corps spécifique.

Pourtant, il nous est possible de nous demander en quoi la perception du corps d'autrui en elle-même au sein d'une relation en face-à-face est réellement garante de l'existence d'une subjectivité autre en lien avec le corps perçu? Si le corps semble constituer une condition *nécessaire* à l'existence d'une subjectivité au sein de la phénoménalité, rien ne pousse cependant à conclure qu'il en constitue une condition *suffisante*. Nous avons vu précédemment, à travers les exemples du mannequin de bois, du soldat immobile et de l'androïde, que les opérations de recouvrement d'une subjectivité autre sur la perception d'un corps analogue au sien étaient seulement probables et jamais certaines. Il est maintenant possible de proposer un autre exemple problématisant davantage la position de Schütz (et de Merleau-Ponty dans ce cas-ci).

Si l'on considère le phénomène onirique, nous pouvons nous représenter un corps physique qui serait le nôtre. Nous pouvons tout aussi nous représenter d'autres corps et leur conférer une existence propre. Il est même possible de « sentir » concrètement le « regard » d'autrui et en ressentir une « honte » viscérale. Pourtant,

³²² *Ibidem*.

il semble fort improbable que ces corps « perçus » dans l'univers onirique recouvrent une réalité subjective autre...

Ainsi, comme l'affirme Boucher en paraphrasant Kant, d'un point de vue phénoménologique, les rêves constituent des phénomènes comparables à la réalité effective et cela démontre que la simple intuition empirique n'est pas suffisante pour conférer à autrui, de manière directe et certaine, une subjectivité distincte de la sienne :

Kant affirme que l'identité ontique d'une subjectivité autre ne se donne pas d'une manière certaine à travers l'intuition empirique. Par rapport à une subjectivité S, la subjectivité S' n'est pas intuitionnable directement. Il faut la déduire ou la supputer à travers la manifestation empirique de son corps physique(.) [car] j'ignore de manière tout aussi certaine l'existence d'autres êtres en dehors de moi. Je vois bien des phénomènes (*phaenomena*), mais je ne suis pas certain que ces phénomènes aient la même chose pour fondement(.) soit une subjectivité autre, car dans les rêves, j'ai aussi affaire à des représentations et à des phénomènes, et si les rêves avaient simplement une régularité telle que l'on reprenne à chaque fois son rêve là où il s'est arrêté, on pourrait toujours prétendre se trouver dans l'autre monde du rêve.³²³

En effet, le phénomène onirique démontre une certaine limite de la théorisation de Schütz, comme quoi la seule mise en relation en face-à-face entre deux acteurs suffirait à rendre accessible l'unicité de chacun à l'autre. Pourtant, Schütz semble nier que ce genre de démonstration soit tout simplement valable parce qu'au sein du phénomène onirique, une lacune fondamentale se laisse percevoir : « The life of dream is without purpose and project. »³²⁴ Cette contre-critique se rapproche de celle de Sartre présentée par Merleau-Ponty : « Comme J.-P. Sartre le fait observer lui-même, le rêve exclut la liberté parce que, dans l'imaginaire, à peine avons-nous visé une signification que déjà nous croyons en tenir la réalisation intuitive et enfin parce qu'il n'y a pas d'obstacles et rien à *faire*. »³²⁵ Nous verrons

³²³ BOUCHER. *Subjectivité et intersubjectivité*, op. cit. p.198

³²⁴ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.242

³²⁵ MERLEAU-PONTY. *Phénoménologie de la perception*, op. cit. p.501

au prochain chapitre, à travers la théorisation du *monde du travail*, en quoi cet élément s'avère central pour le système schützien.

2.4.4 Scheler et la *Sympathie*

« Certes celui-là n'a pas atteint la vérité qui lança vers elle le mot qui parle de « volonté d'être là » : cette volonté, – elle n'existe pas ! Car : ce qui n'est pas, ne peut pas vouloir ; mais ce qui est dans l'être, comment cela pourrait-il encore vouloir parvenir à l'être ? »

Friedrich Nietzsche

Merleau-Ponty est d'accord avec Scheler en ce qui concerne les limites de la théorie empathique de Husserl pour expliquer le problème de la donation originaire de l'ego à autrui : « Il n'y a rien là comme un « raisonnement par analogie ». Scheler l'a bien dit, le raisonnement par analogie présuppose ce qu'il devait expliquer. »³²⁶ Effectivement Scheler semble considérer l'argument de l'*analogie kinesthésique* très limitée :

En outre, nous avons bien conscience de nos mouvements d'expression ; mais, pour autant que nous ne suivons pas ces mouvements en nous regardant dans une glace, ce sont surtout, sinon uniquement, les intentions de mouvements et les conséquences de nos sensations de mouvements et de position qui parviennent à notre conscience, tandis que les mouvements des autres s'offrent à nous uniquement sous la forme d'images optiques qui ne ressemblent en rien aux données que nous possédons relativement à nos propres mouvements.³²⁷

Pourtant, Scheler n'est aucunement d'accord avec le précepte avancé par Merleau-Ponty en ce qui concerne la nécessité pour l'autre d'avoir un corps pour que ce dernier soit doté du statut d'un ego autre :

Mais si nous considérons un *moi* ainsi saisi comme représentant une individualité particulière, ce n'est pas parce que nous le savons appartenir à un autre corps, mais parce que le *moi* tel que nous le saisissons, indépendamment de ses rapports avec un autre corps quelconque, représente pour nous un « individu » différent de notre

³²⁶ *Ibidem.* p.409

³²⁷ SCHELER, Max. *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 2003, p.434

moi à nous, et c'est là la seule et unique raison pour laquelle nous le concevons comme « autrui ». Autrement dit, un individu nous apparaît comme « autrui », *parce qu'*individu, et non individu, *parce qu'* « autrui ». ³²⁸

Il importe maintenant de préciser ce qui rend possible cette *individualisation* de l'autre : « On peut même dire que l'essence d'une individualité étrangère, essence indescriptible et ne se laissant pas exprimer en notions (*individuum ineffabile*), ne se révèle totalement et dans toute sa pureté que dans l'amour à la faveur de la vision amoureuse. » ³²⁹ Pourtant, si l'individualité d'autrui se révèle par l'acte d'amour, et que l'on considère dans un même temps que l'individualité particulière ne représente pas une condition de possibilité de l'interaction sociale, il faut que Scheler explique d'une autre façon la possibilité d'une constitution sociale. Il le fait en utilisant l'argument apriorique à tendance dialectique :

(L)a société existe pour ainsi dire à l'intérieur de chaque individu ; que si l'homme fait partie de la société, celle-ci, à son tour, fait partie de l'homme auquel la rattachent les rapports substantiels ; que si le « moi » est un élément constitutif du « nous », le « nous » est un élément constitutif, non moins nécessaire, du « moi ». ³³⁰

Comme l'exprime Schütz, en parlant de l'œuvre de Scheler, cet *a priori* du social serait donc déjà présent au sein de l'individu, car « in each individual, sociality is always present and that not only is the human individual a part of social but that social is also an integral part of the individual. » ³³¹ De plus, Schütz énonce un autre aspect fondamental de la théorie de Scheler, en ce que « the term « I » (...) always implies (...) a reference to its double antithesis : the outer world and the « Thou ». » ³³² Cet élément de *différenciation* chez Scheler, inspiré par le concept nietzschéen de *Pathos der Distanz* ³³³, s'avère central pour bien comprendre la théorisation de l'intersubjectivité chez l'auteur : « C'est l'acte par lequel nous opérons une différenciation au sein d'un tout primitivement peu différencié qui nous

³²⁸ *Ibidem.* p.439

³²⁹ *Ibidem.* p.306-307

³³⁰ *Ibidem.* p.417

³³¹ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.158

³³² *Ibidem.* p.154

³³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Généalogie de la morale*, Paris, Flammarion, 2002, p.203

rend simultanément conscients et de ce qui fait partie de nous-mêmes et de ce qui appartient aux autres. »³³⁴

Mais encore, ce dernier concept de *Distanz* permet de fonder une critique fort pertinente de la thèse de Schütz, comme quoi il serait possible d'obtenir une connaissance plus profonde de l'unicité de l'autre au sein de la structure interactionnelle du face-à-face :

L'erreur capitale des théories qui prétendent déduire la connaissance de *moi* extérieur de « jugements analogiques » (...) consiste dans leur penchant à sous-estimer les difficultés inhérentes à la perception interne de soi-même et à exagérer en même temps celles inhérentes à la perception d'autrui. Elles ignorent que la « connaissance de soi-même » a été de tout temps considérée comme « la plus difficile » et que Nietzsche, par exemple, a eu ce mot profond : « Chacun est pour lui-même l'être le plus distant »³³⁵.

Ce qui importe de retenir chez Scheler consiste en la primauté de l'*amour* sur la connaissance dans sa disposition à rendre compte de l'autre en tant qu'être individué. Pourtant, l'auteur ne définit pas l'amour en tant que simple « amour pathologique »³³⁶ ou « compassion amollissante »³³⁷, pour emprunter les termes kantien, mais bien en tant que source qui permet de constituer l'autre comme individu à part entière : « Lorsque l'amour disparaît, la place de l'« individu » est aussitôt prise par la « personne sociale », par le simple X exprimant des rapports sociaux ou une activité sociale (profession, etc.) »³³⁸

Ainsi, comme Schütz le rapporte, la thèse de Scheler prétend que ce ne serait pas par la capacité de *connaître* plus profondément l'autre au sein d'une relation en face-à-face qui rendrait accessible l'unicité du prochain, mais bien plutôt par l'établissement d'un lien *affectif* fort avec l'autre qui lui conférerait son individualité dans toute sa grandeur : « A person-like being, capable of all kinds of emotional acts

³³⁴ SCHELER. *Nature et formes*, op. cit. p.453

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ KANT, Immanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Livre de Poche, 1993, p.65

³³⁷ *Ibidem*. p.66

³³⁸ SCHELER. *Nature et formes*, op. cit. p.307

(...) but incapable of theoretical acts – objectifying cognitions – would not at all lack any evidence of the existence of the others. »³³⁹

2.5 Conclusion partielle

« All self-observation and self-description is ultimately a distinction, an operation of distinguishing »

Niklas Luhmann

2.5.1 L'accès à la singularité du sujet au sein de l'interaction sociale

Selon Blin, une des thèses principales proposée par Schütz concerne le fait qu'il serait possible d'avoir accès à la singularité d'autrui via l'interaction directe du face-à-face : « La médiation introduite par le partage proxémique, vicinitaire d'un espace accroît l'efficace interprétatif. »³⁴⁰ Ce postulat relèverait d'une mauvaise compréhension de la nature réelle des interactions sociales. En fait, cela proviendrait d'une pure illusion phénoménale créée par la familiarité de certaines interactions « intimes », en ce que « l'étrangeté d'autrui est habitée par une allure de familiarité, du fait d'une médiation cognitive et expérientielle. »³⁴¹

Notre intention n'est pas d'affirmer qu'il n'existe aucune distinction entre la relation « intime » du face-à-face et celle impersonnelle du social. Pourtant, il est faux d'expliquer cette distinction, comme le fait Schütz, en stipulant que la relation du face-à-face serait une interaction *immédiate*. La médiation existe toujours. Les routines familières sont des types particuliers de routines. Il continue à y avoir des signaux d'« entrer » de scène et de « sortie » de scène. Il continue à y avoir des rôles endossés par les acteurs...

Cela nous pousse à affirmer que ce n'est pas la structure du face-à-face en tant que telle qui permet de considérer autrui comme un individu à part entière

³³⁹ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.162

³⁴⁰ BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.195

³⁴¹ *Ibidem*. p.196

(contrairement à l'interaction impersonnelle), mais plutôt un type d'intentionnalité particulier, de nature affective. Ainsi, selon nous, l'interaction du face-à-face n'occuperait pas une position privilégiée pour rendre compte d'un ego propre à autrui, comme semble l'affirmer Schütz. Ce ne serait pas non plus par une intentionnalité propre au corps que l'alter ego serait constitué, comme l'atteste Merleau-Ponty. De cette manière, c'est la position de Scheler qui nous semble la plus probable.

De plus, en ce qui concerne l'accès à une information plus riche de l'autre au sein de la relation face-à-face, il faut d'abord considérer qu'il existe nombres éléments qui peuvent « embrouiller » la connaissance de soi, le partage de la connaissance de soi à l'autre et l'interprétation du partage de la connaissance de soi par l'autre. De cette manière, nous pouvons renvoyer la critique énoncée par Sartre à l'endroit de Hegel, concernant son *optimisme épistémologique*, en direction de Schütz :

(E)ntre l'objet-autrui et moi-sujet, il n'y a aucune commune mesure, pas plus qu'entre la conscience (de) soi et la conscience *de* l'autre. Je ne puis pas me connaître *en* autrui si autrui est d'abord objet pour moi et je ne peux pas non plus saisir autrui dans son être vrai, c'est-à-dire dans sa subjectivité. Aucune connaissance universelle ne peut être tirée de la relation des consciences. C'est ce que nous appellerons leur séparation ontologique.³⁴²

Face à cette critique plutôt radicale, Schütz pourrait rétorquer que Sartre se base sur une ontologie individualiste, rendant impossible le partage de la *connaissance*, comme il l'exprime plus haut, tout autant que de celui de la *liberté* : « Thus, mutual interaction in freedom has no place within Sartre's philosophy. »³⁴³ Effectivement, la *séparation ontologique* évoquée par Sartre tend en quelque sorte à « plastifier » les acteurs et limite le pouvoir évolutif propre aux processus d'intersubjectivation. De cette façon, Sartre rejoint l'approche de l'individualisme

³⁴² SARTRE. *L'être et le néant*, op. cit. p.281-282

³⁴³ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.200

méthodologique et quitte la dialectique proprement hégélienne : « The Other's possibility of freedom constitutes the limits of my own. »³⁴⁴

Un « entre deux » pourrait-on dire est proposé par le commentateur de l'œuvre schützienne que représente Cox : « Typifications are the mode of conception of the Other in the case of the face-to-face relation as well, but in these case the types are open to constant modification as the relationship progresses. »³⁴⁵ Ainsi, la relation « directe », impliquant la présence corporelle à portée réciproque entre deux acteurs orientant leurs actions respectives en vue d'obtenir une influence relative sur l'agir d'autrui, n'est pas considérée comme relevant d'un mode de donation qui se trouverait en dehors de tout processus de typification, mais se distinguerait plutôt de la relation « indirecte » par le fait qu'elle comporte une dimension foncièrement *dynamique* et n'est aucunement « figée » dans la structuration typifiée.

En conclusion, la relation en face-à-face s'avère bel et bien distincte de la relation typifiée, mais pas en ce qu'elle offrirait une meilleure compréhension de la singularité de l'autre : « The unique I is essentially never grasped »³⁴⁶. Vaitkus, ici assez proche de Sartre dans sa critique, considère que la position de Schütz correspond à ce qu'il présente comme un des deux « présupposés limites » que le chercheur peut adopter lorsque ce dernier étudie le domaine de l'intersubjectivité : « The first concerns the danger of a practical optimism which results from tacitly assuming that my experiencing of the inwardness of the concrete other and his experiencing of me are simply interchangeable. »³⁴⁷ Le second postulat, tout aussi néfaste, serait son opposé : le « practical solipsism » – qui pourrait aisément être imputé à Sartre soit dit en passant.

En fait, la relation du face-à-face se distingue des autres types d'interaction en ce qu'elle sert à fonder celles-ci. Sa caractéristique n'est donc pas de rendre possible une connaissance plus approfondie de l'autre, mais de permettre la constitution de

³⁴⁴ *Ibidem.*

³⁴⁵ COX. *Schutz's Theory, op. cit.*, p.22

³⁴⁶ VAITKUS. *How Society, op. cit.* p.144

³⁴⁷ *Ibidem.* p.145

routines typifiées vidées d'affects. Cette stabilisation des interactions en routines typifiées permet de sécuriser l'acteur, en lui fournissant un monde qu'il prend pour acquis avec de fortes chances d'attentes remplies, lui permettant ainsi de s'éloigner de l'angoisse propre à l'incertitude du devenir.

Pour ce qui est de la relation du face-à-face, celle-ci se doit d'être « malléable », ou modifiable pour parler comme Cox, c'est-à-dire qu'elle n'est pas fermée dans une structure rigide institutionnalisée, mais laisse plutôt place à une certaine « marge de liberté » des acteurs et, surtout, à une « coloration » affective.

CHAPITRE III

LE MONDE SOCIAL

Considérant que Schütz s'en remet principalement à l'apriorisme pour expliquer l'intersubjectivité et ne présente pas une théorie de la constitution du monde sur les bases d'une intersubjectivité transcendantale, l'auteur doit ainsi exposer une conceptualisation du monde social – considéré en tant que « monde de la vie ». Nous allons donc expliciter les structures du monde de la vie, à travers les concepts de province limitée de signification, de système de pertinences, d'attention à la vie et de réalité souveraine. Nous allons par la suite présenter une critique de Schütz effectuée par Ronald Cox, qui attribue un certain réalisme ontologique de Schütz dû à l'intégration du concept d'attention à la vie de Bergson au sein de son système socio-phénoménologique. Nous terminerons en revenant à la lecture de Husserl concernant précisément la sphère anté-prédicative.

3.1 Les structures de la *Lebenswelt* chez Alfred Schütz

« Le monde est inséparable du sujet, mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde, et le sujet est inséparable du monde, mais d'un monde qu'il projette lui-même. »

Maurice Merleau-Ponty

3.1.1 Les provinces finies de signification

Schütz, conforme à l'attitude phénoménologique, ne considère pas qu'il existe un monde naturel unique en soi : « To regard nature as something in itself alien to mind and then to found the cultural sciences on the natural sciences, and thus

supposedly to make them exact, is absurdity. »³⁴⁸ En fait, l'auteur considère qu'il existe une multiplicité de réalités : « But there are several, probably an infinite numbers of various orders of realities, each with its own special and separate style of existence. »³⁴⁹ Ce concept de *réalités multiples* est central dans la théorisation de Schütz et provient certainement en partie de l'influence qu'a eue sur lui le pragmatiste William James avec son volumineux ouvrage *The Principles of Psychology*. Dans cette œuvre, James développe une théorie relative aux différents ordres de réalité, qu'il nomme sous-univers (*sub-universes*). C'est en se basant sur le principe philosophique de non-contradiction qu'il stipule la possibilité de l'existence de co-réalités multiples.

Une autre influence fondamentale qu'a eue James sur Schütz est bien certainement avec ses concepts de *knowledge about* (spécialisée) et d'*acquaintance* (fonctionnelle), qui permirent à Schütz de développer l'idée de *stock of knowledge*. C'est d'ailleurs à travers ce dernier concept qu'il est possible de rendre compréhensible le principe de réalités multiples, « because it is the meaning of our experience and not the ontological structure of the objects which constitutes reality. »³⁵⁰ Tout comme James, Schütz considère que l'identité substantielle de l'expérience intersubjective s'avère une illusion et qu'elle est altérable, car « les frontières de la réalité sont mobiles »³⁵¹. Cela implique donc que ce soit le sujet qui détermine la réalité à laquelle il prend part, car « seul le soi expérimentant peut déterminer quel est le sous-univers auquel il accorde une réalité. »³⁵²

Ainsi, il s'avère possible pour deux acteurs expérimentant le « même » phénomène (un objet sensible identique) d'y vivre une expérience relativement différente (un contenu significatif différent). Par exemple, les gestaltistes présentent un dessin où il est possible de voir à la fois un lapin et un canard. Ceci est toutefois

³⁴⁸ SCHÜTZ. *The Problem, op. cit.* p.131

³⁴⁹ *Ibidem.* p.207

³⁵⁰ *Ibidem.* p.XLI

³⁵¹ SCHÜTZ, Alfred. *Essais sur le monde ordinaire*, Paris, Le Félin, 2007, p.175

³⁵² *Ibidem.* p.186

valable pour des expériences plus complexes. L'exemple de Don Quichotte et de Sancho Pança du roman de Cervantès fut bien présenté par Schütz. Nous y retrouvons l'expression de deux perspectives fort divergentes à l'endroit d'un « même » phénomène. Alors que Sancho Pança considère les moulins d'un angle simplement matérialiste, Don Quichotte les perçoit selon une perspective davantage moraliste, ce qui les lui fait voir comme un danger pour les valeurs traditionnelles de la chevalerie, et prenant la forme de géants à abattre.³⁵³

L'exemple de Don Quichotte montre qu'il est possible pour deux acteurs particuliers de vivre un « même » phénomène selon deux perspectives différentes. Pourtant, le concept de réalités multiples va plus loin que cela. Effectivement, Blin, en parlant de l'œuvre de Schütz, prétend qu'il est possible pour un même acteur de vivre au sein de plusieurs réalités à la fois : « La marque de l'homme étant celle du flux, il voyage sans cesse d'un monde à l'autre. »³⁵⁴ C'est d'ailleurs ce que Schütz entendrait par le concept de *provinces limitées de signification* : « L'ouverture au monde est, de fait, indissociable d'une fermeture relative. »³⁵⁵ Comme l'énonce Natanson, la question est maintenant de savoir comment une multitude de sous-univers peuvent cohabiter au sein d'une « même » réalité commune : « The problem is now to determine the nature of the connections or bridges which bind these worlds to each others »³⁵⁶.

3.1.2 Les systèmes de pertinence et les ordres d'existence

François-André Isambert affirme, dans l'interprétation qu'il propose de Schütz, que le monde de la vie (*Lebenswelt*) ne représente pas un « simple agrégat de

³⁵³ SCHÜTZ. « Don Quixote and the Problem of Reality » in *Studies*, op. cit. p.135-158

³⁵⁴ BLIN. *Requiem*, op. cit. p.108

³⁵⁵ *Ibidem*. p.112

³⁵⁶ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.XLI

taches colorés »³⁵⁷, mais bien plutôt un « système organisé à l'intérieur d'un horizon familier et localisé »³⁵⁸. Nous voyons ici évidemment l'influence de la *Gestalttheorie* sur la définition d'Isambert. L'important consiste ici dans le fait que ce *monde de la vie*, comme nous l'avons vu précédemment, comporte une multiplicité de sous-univers, et que « chaque aperçu de ce monde est fonction du « système de pertinence » qui est alors en « jeu ». »³⁵⁹

Une juste compréhension de la *Gestalttheorie* permet de bien fonder la théorisation du concept de pertinence (*relevancy*). Comme l'affirme Blin, alors que dans la théorie de la forme, « un objet perçu ne l'est pas seulement par rapport à ses propriétés propres, mais également par la configuration à laquelle il appartient et par le rôle qu'il y occupe »³⁶⁰, il importe de considérer ici qu'un objet correspond à « la pertinence des choses du monde telles qu'elles se manifestent à nous sous la forme d'un « thème » »³⁶¹. Ainsi, selon Gurwitsch, le thème est ce qui s'avère pertinent au sein d'une configuration thématique, car « le phénomène de relevance est spécifié dans chaque cas où un thème apparaît à l'intérieur d'un champ thématique. »³⁶²

Le *système de pertinence* est ainsi intrinsèquement lié à l'organisation thématique du monde de vie : « Le champ thématique peut donc être défini comme un domaine de relevance. »³⁶³ En fait, c'est la pertinence qui permet d'*unifier* un contexte particulier : « L'unité du contexte est une unité par relevance. »³⁶⁴ Alors qu'un contexte possède toujours une certaine unité particulière, c'est bien la pertinence de ce contexte qui rend possible son aspect unitaire : « En effet, tandis que

³⁵⁷ ISAMBERT, François-André. « Alfred Schütz : entre Weber et Husserl », in *Revue française*, vol. 30, numéro 30-2, 1989, p.311

³⁵⁸ *Ibidem.*

³⁵⁹ *Ibidem.*

³⁶⁰ BLIN. *Requiem*, op. cit. p.119

³⁶¹ *Ibidem.*

³⁶² GURWITSCH. *Théorie du champ*, op. cit. p.299

³⁶³ *Ibidem.* p.270

³⁶⁴ *Ibidem.*

la notion de contexte désigne une unité organisée de nature spécifique, celle de « relevance » désigne le principe de cette unité et de cette organisation. »³⁶⁵

Pour Gurwitsch, c'est la pertinence qui constitue les différents *ordres d'existence* : « À chaque ordre d'existence appartient des principes spécifiques de relevance qui sont constitutifs de cet ordre, et en vertu desquels cet ordre est unifié. »³⁶⁶ Ces ordres d'existence sont, pour Gurwitsch, liés à des réalités essentielles du monde : « Tout domaine eidétique doit être considéré comme un ordre d'existence autonome. »³⁶⁷ Le concept d'ordres d'existence de Gurwitsch se rapproche bien entendu de celui de provinces limitées de signification de Schütz.

Une différence importante est pourtant présente en ce que pour Gurwitsch « tel objet a de la relevance pour le thème [essentiel] »³⁶⁸, tandis que pour Schütz « tel objet a de la relevance pour moi en vertu du rôle qu'il peut jouer par rapport à mes desseins »³⁶⁹. Ainsi, ce qui distingue les deux auteurs est que si Gurwitsch confère une propriété de pertinence au noyau noématique de l'objet, Schütz, quant à lui, considère que la pertinence est plutôt donnée par un acte noétique de la part du sujet : « Relevance is not inherent in nature as such, it is the result of the selective and interpretative act of man within nature and observing nature. »³⁷⁰ Il devient ici impératif de distinguer les différentes formes de relevance du système schützien, pour ultimement en venir à rendre compte du processus de sélection et d'interprétation.

3.1.3 Les pertinences thématique, motivationnelle et interprétative

Schütz distingue différentes formes de pertinences. Lorsqu'il traite de la pertinence thématique (*topical relevancy*), il en considère l'établissement « by virtue of which something is constituted as problematic in the midst of the unstructuralized

³⁶⁵ *Ibidem.*

³⁶⁶ *Ibidem.* p.312

³⁶⁷ *Ibidem.* p.310

³⁶⁸ *Ibidem.* p.271

³⁶⁹ *Ibidem.*

³⁷⁰ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.5

field of the unproblematic familiarity – and therewith the field into theme and horizon. »³⁷¹ L'horizon correspond à ce qui est actuellement présent dans le champ de conscience, mais qui n'est pas actuellement problématisé (quoiqu'il le soit toujours virtuellement) : « In this case too the autobiographical horizontal structure would be of indeterminate determination ; it would display the characteristic of being unquestionably given but at any time could be made problematic. »³⁷²

Cette pertinence particulière concerne donc spécifiquement la capacité à *problématiser* des éléments du réel (sous la forme de thèmes) préalablement pris pour acquis (dans l'horizon) : « Now the relevant element is no longer given as unquestionable and has to be taken for granted : on the contrary, it is questionable but also worth questioning, and for that very reason it has acquired relevancy. »³⁷³ Cette structuration particulière (thème/horizon) est fondamentale pour comprendre le champ de conscience, car « there is no consciousness conceivable without structuration into theme and horizon. »³⁷⁴

Ce qui fait que ce thème particulier devient questionnable constitue en soi une catégorie de pertinence – en l'occurrence, la pertinence motivationnelle (*motivational relevancy*). Cette dernière dépend tout particulièrement de l'*intérêt* de l'acteur : « In other words, the interest determines which elements of both the ontological structure of the pre-given world and the actual stock of knowledge are relevant for the individual to define his situation. »³⁷⁵

Comme nous l'avons vu au premier chapitre, le contexte motivationnel se base principalement sur la motivation « en-vue-de » (*in-order-to*), ainsi que sur la motivation biographique ou causale (*because-motives*). De plus, la motivation « en-vue-de » s'exprime à travers un projet d'action idéal (ici présenté comme *paramount project*), tandis que la motivation causale correspond au déroulement effectif de

³⁷¹ SCHÜTZ. *Phenomenology and the Social Sciences*, op. cit. p.107

³⁷² SCHÜTZ. *Collected Papers IV*, op. cit. p.196

³⁷³ SCHÜTZ. *Studies*, op. cit. p.124

³⁷⁴ SCHÜTZ. *Phenomenology and the Social Sciences*, op. cit. p.112

³⁷⁵ *Ibidem*. p.123

l'action (les agirs particuliers menant à l'accomplissement du projet) : « In other words, the paramount project is motivationally relevant for the projecting of the single steps ; the single steps to be performed are, however, « causally relevant » for bringing about the desired result. »³⁷⁶ Il y a donc une interconnexion importante entre les deux formes de motivation : « Whereas the in-order-to relevances motivationally emanate from the already established paramount project, the because relevance deals with the motivation for the establishment of the paramount project itself. »³⁷⁷

Encore une fois, cette forme de pertinence s'appuie sur une autre pour se concrétiser : « He will in short base his decision concerning how to act on the interpretative decision, and thus the latter will determine the former. »³⁷⁸ De cette manière, il importe de bien expliciter cette forme de pertinence interprétative (*interpretative relevancy*). D'abord, la pertinence interprétative s'établit en fonction de la *typicalité* de l'événement thématiqué en question. De plus, cette typification du phénomène ne peut se faire qu'à partir du *stock of knowledge at hand* : « He must interpret it ; and that means that he has to subsume it, as to its typicality, under the various typical prior experiences which constitute his actual stock of knowledge at hand. »³⁷⁹ Il est donc possible d'affirmer que la pertinence interprétative tend à établir une *corrélation subjectivo-ontologique* entre les deux formes de pertinences précédentes :

« Because of this previous ordering, moreover, the elements that are interpretationally relevant at a particular time stand in a specific sense-connection one another which is conditioned both biographically and ontologically and has its origin in motivational relevancies which are the same as the ones in which the now thematically relevant originates. »³⁸⁰

³⁷⁶ *Ibidem.* p.121

³⁷⁷ *Ibidem.*

³⁷⁸ *Ibidem.* p.119

³⁷⁹ *Ibidem.* p.113

³⁸⁰ SCHÜTZ. *Studies, op. cit.* p.128-129

Bien que Schütz établisse une distinction entre ces différentes « catégories » de pertinences, l'auteur stipule à plusieurs reprises qu'elles sont toutes entrelacées : « All three types are concretely experienced as inseparable. »³⁸¹ Une certaine primauté est souvent conférée à la pertinence thématique, mais simplement parce que c'est dans la nature de la conscience que de s'orienter en direction de l'objet visé :

« Living in its acts, says Husserl, the mind is directed exclusively toward its objects of action or thought. (...) The same holds for the system of relevances. In our mental activities we are directed exclusively toward the theme of the field of consciousness – that is, in short toward the topical relevances. »³⁸²

Nous allons donc nous concentrer particulièrement sur la pertinence thématique et les modalités de l'attention de la conscience. Comme l'énonce Blin, la question se pose maintenant de savoir à travers « quels canaux la sélection des schèmes pertinents propres à la compréhension de la situation sociale en passe-t-elle ? »³⁸³

3.1.4 Le *problem at hand* et l'attention à la vie

Pour Schütz, les schèmes pertinents correspondent aux *schèmes de référence* des idéaux-types. De plus, chaque schème de référence correspond au « problème pour les besoins duquel le type a été élaboré. »³⁸⁴ Ainsi, une question de fond se pose à savoir « pourquoi de nouveaux faits émergent avec le changement de point de vue, tandis que d'autres qui étaient autrefois au centre de notre questionnement disparaissent ? »³⁸⁵

D'abord, il importe de constater le lien essentiel existant entre les processus de typification et le *problem at hand* : « Thus, typification depend upon my problem

³⁸¹ SCHÜTZ. *Phenomenology and the Social Sciences*, op. cit. p.131

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.105

³⁸⁴ SCHÜTZ. *Éléments*, op. cit. p.47

³⁸⁵ *Ibidem*.

at hand for the definition and solution of which the type has been formed. »³⁸⁶ De plus, ce *problem at hand* concerne « [the] actual interest and the system of relevances involved. »³⁸⁷ De cette manière, il est possible d'affirmer que « chaque changement de problème implique une modification profonde de tous les concepts et de tous les types dont il s'occupe. »³⁸⁸

Schütz s'inspire ici de Bergson pour expliquer les « sauts » entre les différentes « enclaves » de réalité (provinces finies de signification) en lui empruntant le concept d'« *attention à la vie* » qu'il définit en tant que « the basic regulation principle of our conscious life. »³⁸⁹ C'est par une « tension » particulière de conscience, c'est-à-dire un « focus » (ou une vibration spécifique, pour le dire de manière plus poétique), que la transition d'une province à l'autre devient possible, en ce que « a radical modification in the tension of our consciousness founded a different « *attention à la vie* ». »³⁹⁰ De cette façon, les transitions entre les différentes provinces résultent d'une modification au niveau de la conscience : « Modifiez votre conscience, et vous changez de sphère ! »³⁹¹

L'*horizon thématique* de la conscience se modifie ainsi en rapport avec la direction attentionnelle du sujet, car « la modification introduite par le procédé de « l'élection » attentionnelle dans ses accomplissements noématiques, implique que le donné mue, un nouveau thème émerge du fait de l'utilisation de ce procédé. »³⁹² Il est possible à partir de là de comprendre un peu mieux ce qui se passe lorsqu'un acteur s'enferme dans une « niche cognitive » et qu'il voit systématiquement tout ce qu'il veut bien voir au sein du réel...

Mis à part certains cas problématiques à tendance obsessionnelle, cette faculté d'orienter l'attention s'avère fondamentale pour tout acte signifiant de la conscience,

³⁸⁶ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.57

³⁸⁷ *Ibidem*.

³⁸⁸ SCHÜTZ. *Éléments*, op. cit. p.47

³⁸⁹ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.212

³⁹⁰ *Ibidem*. p.232 (en français dans le texte)

³⁹¹ BLIN. *Requiem*, op. cit. p.115

³⁹² BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.106

car « la signification d'une expérience vécue accompagne les évolutions de l'attention égoïque portée sur l'expérience. »³⁹³ Considérant que la « significativité découle (...) de la possibilité d'adopter une attitude réflexive à l'endroit des expériences subjectives »³⁹⁴, il va de soi que c'est à travers ce même processus que le *sens* du phénomène se voit conféré par l'acteur : « Ces actes d'attention constituent le sens spécifique des expériences. »³⁹⁵

En fait, l'expérience normale (quotidienne) de la conscience se fonde toujours sur un horizon non-thématique « sur lequel » se porte l'attention consciente pour lui constituer un thème particulier en lien avec le système de pertinence disponible à l'acteur : « The non-thematic experience constitutes, then, a background or horizon for those experiences in the « center » of the field of consciousness, for the theme or the field. »³⁹⁶ En termes plus schütziens, il est possible d'expliquer le phénomène de l'attention à la vie en tant que *processus de problématisation* de la conscience qui se fonderait toujours sur un monde pris pour acquis (*taken for granted*) : « By studying the theory of attentional modification we learned that it is *the interest of the subject* and his particular vantage point which defines the borderline between that which he takes for granted and that which is problematic for him. »³⁹⁷

Ainsi, chaque province limitée de signification, dépendamment de l'intérêt que lui porte le sujet, acquiert un ensemble de caractéristiques particulières : « Moreover, each of these finite provinces of meaning is, among other things, characterized by a specific tension of consciousness (...), by a specific time-perspective, by a specific form of experiencing oneself, and, finally, by a specific form of sociality. »³⁹⁸

D'un point de vue interne, chaque sous-univers se compose d'un centre de clarté, « entouré » d'un horizon plus « flou » : « Furthermore, the life-world is

³⁹³ *Ibidem.* p.66

³⁹⁴ *Ibidem.* p.70

³⁹⁵ *Ibidem.* p.71

³⁹⁶ COX. *Schütz's Theory, op. cit.* p.73

³⁹⁷ SCHÜTZ. *The Phenomenology, op. cit.* p.216

³⁹⁸ SCHÜTZ. *The Problem, op. cit.* p.341

arranged into fields (*Zentren*) of different relevance according to my current state of interest, each one of which has its own peculiar center of density and fullness, and its open but interpretable horizons. »³⁹⁹ D'un point de vue externe, chaque province limitée de signification se hiérarchise pour le sujet en rapport avec la prédominance de ses intérêts : « The selective fonction of interest organizes the world for me in strata of major and minor relevance. »⁴⁰⁰

Finalement, d'un point de vue historique, et davantage macroscopique, le monde se divise principalement en monde de l'entourage (*Umwelt*) ou du face-à-face, monde des contemporains (*Mitwelt*), monde des prédécesseurs (*Vorwelt*) et monde des successeurs (*Folgewelt*) : « If the world of predecessors is completely fixed and determined, the world of consociates free, and the world of contemporaries probable, the world of successors is completely indeterminated and indeterminable. »⁴⁰¹

La question se pose alors à savoir comment l'auteur rend compte de l'impression de continuité entre les différentes sphères de réalité ?

3.1.5 La réalité souveraine

Schütz considère qu'il existe une réalité souveraine (*paramount reality*) qui relierait ou transcenderait en quelque sorte les différentes « enclaves » des réalités multiples. Cette réalité souveraine est décrite en tant que monde du travail (*world of working*) : « The world of working as a whole stands out as paramount over against the many other sub-universes of reality. »⁴⁰² Blin présente cette réalité souveraine en tant que modèle originel de notre expérience du monde, car « la réalité du monde du travail tient le haut du pavé puisqu'il est tenu pour l'archétype de notre expérience du réel. »⁴⁰³

³⁹⁹ *Ibidem.* p.134

⁴⁰⁰ *Ibidem.* p.310

⁴⁰¹ SCHÜTZ. *The Phenomenology, op. cit.* p.214

⁴⁰² SCHÜTZ. *The Problem, op. cit.* p.226

⁴⁰³ BLIN. *Requiem, op. cit.* p.114

De plus, cette réalité souveraine serait basée sur l'*attitude naturelle* : « The paramount reality is founded on the apparent true of the natural attitude. »⁴⁰⁴ Cette attitude pré-scientifique s'avère nécessaire comme *a priori* de la mise en doute de certains aspects du monde, car « the realm of the world as « taken for granted » is the domain within which alone doubt and questioning become possible »⁴⁰⁵. Effectivement, il est impossible de considérer l'avènement d'un « choix » sans que ce dernier prenne d'abord appui sur un contexte de doute problématique : « This situation of doubt, created by the selection of the actor in his biographically determined situation from the world taken for granted is what alone makes deliberation and choice possible. »⁴⁰⁶

Cette *problématisation* du monde représente une condition de possibilité de la planification d'un projet d'action. De plus, c'est selon des critères de « praticabilité » que le projet d'action peut être concrètement intentionné par l'acteur : « The practicability of the project is a condition of all projecting which could be translated into a purpose. »⁴⁰⁷ Ainsi, la réalité souveraine consiste principalement en un contexte d'intentionnalité pratique, où les acteurs projettent des actions « en-vue-de », pour y accomplir un travail effectif. Le monde du travail est donc, comme l'énonce Isambert, le domaine privilégié de l'action sociale proprement dite : « Le travail, en tant que performance corporelle dans le monde extérieur, devient dès lors la forme caractéristique de notre action dans la vie quotidienne. »⁴⁰⁸

Ce qui détermine principalement la prédominance du monde du travail sur les autres sphères de la réalité, en plus de son caractère intentionnel particulier, consiste en son aspect « irrévocable » : « Mere mental actions are, in this sense, revocable. (...) Working, however, is irrevocable. »⁴⁰⁹ C'est d'ailleurs pour cette raison précise que le monde des rêves par exemple ne peut être situé au « même niveau » que la

⁴⁰⁴ SCHÜTZ. *The Problem, op. cit.* p.XLIII

⁴⁰⁵ *Ibidem.* p.74

⁴⁰⁶ *Ibidem.* p.78

⁴⁰⁷ *Ibidem.*

⁴⁰⁸ ISAMBERT. *Alfred Schütz, op. cit.* p.311

⁴⁰⁹ SCHÜTZ. *The Problem, op. cit.* p.217

réalité effective, car peu importe ce qui arrive au sein de l'univers onirique, la pire des atrocités qui peut s'y produire n'aura que très peu d'effet sur le cours normal des choses du monde de la vie – sinon d'y apparaître après coup comme un « cauchemar ».

En plus de son aspect d'irrévocabilité, il importe de spécifier que le monde du travail s'avère foncièrement *intersubjectif* : « To it the world is from the outset not the private world of the single individual but an intersubjective world, common to all of us, in which we have not a theorisation but an eminently practical interest. »⁴¹⁰

Pour résumer un peu, nous trouvons au sein du monde du travail, entendu comme réalité souveraine, un aspect d'irrévocabilité, donc d'historicité inévitablement (le principe temporel étant sans conteste une condition apriorique de l'irrévocabilité), quoique cet univers ne se vive qu'au sein d'un « *vivid present* » par un « moi actif », qui, selon Gurwitsch, exalterait non pas une simple parcelle de son soi, mais bien plutôt son « *total self* » :

Vivant dans le « présent vif » à travers ses actions qui se poursuivent, dirigé vers les objets et les objectifs à réaliser, le moi actif (*working self*) se vit lui-même comme celui qui engendre les actions en cours, et ainsi comme un moi total indivis (*undivided total self*).⁴¹¹

Pourtant, Gurwitsch nuance ce dernier point avec une subtilité plutôt importante : « Dès qu'il adopte une attitude réflexive, et qu'il regarde ses actes « *modo praeterito* », le moi (*self*) qui a exécuté l'acte passé, n'est plus le moi total indivis (*undivided total self*), mais un moi partiel (*partial self*), celui qui a exécuté cet acte particulier... qui a joué un rôle... un moi au sens accusatif (*a Me*). »⁴¹² Ainsi, ce n'est que dans l'agir pré-réflexif, ou l'action en cours (rétentionnelle-protentionnelle), que l'acteur serait engagé avec son soi total dans le devenir, à travers un travail quelconque (projet).

⁴¹⁰ *Ibidem.* p.208

⁴¹¹ GURWITSCH. *Théorie du champ*, op. cit. p.314

⁴¹² *Ibidem.* p.314-315

Tout processus réflexif, ou modification de la tension de conscience en « direction » d'une autre province limitée de signification (une époque particulière), serait synonyme d'une distanciation du soi total et d'une fragmentation de l'ego. De cette manière, le monde du travail se lie à la motivation « en-vue-de » qui implique l'ego dans son intégralité, tandis que le retour sur le vécu (réflexion) se caractérise par la motivation causale, qui implique qu'un fragment du soi passé soit le déterminant de l'action en cours.

3.1.6 Le « choix »

« Man, however, is the only being which is able to be a Self and to place itself not only above the world but even above itself. »

Max Scheler

La théorisation de l'existence du choix (la liberté phénoménale dans un sens) chez Schütz est principalement inspirée par deux auteurs, le pragmatiste américain John Dewey et le philosophe français Henri Bergson. Les deux auteurs s'entendent pour affirmer que le choix ne sort pas du « néant » pour s'imposer sur le monde phénoménal, tel un souverain maître. Dewey, comme Schütz le précise, considère que l'avènement du choix est déterminé par le contexte et principalement par une compétition des préférences possibles pour l'acteur au sein de ce contexte particulier : « Choice is not the emergence of preference out of indifference. It is the emergence of a unified preference out of competing preferences. »⁴¹³ Dewey, selon Schütz, effectue une distinction entre le *choix*, comme « atteinte imaginaire d'un objet qui fournit un stimulus adéquat à la reprise de l'action externe »⁴¹⁴, et la *décision*, comme « émergence d'une préférence unifiée parmi des préférences rivales. »⁴¹⁵

En ce qui concerne l'étude de la philosophie de Bergson, qui a d'ailleurs mené Schütz à rédiger un ensemble de manuscrits au sein du recueil *Life Forms and*

⁴¹³ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.78

⁴¹⁴ SCHÜTZ. *Éléments*, op. cit. p.66

⁴¹⁵ *Ibidem*.

Meaning Structure, celle-ci aura une répercussion encore plus importante sur l'œuvre du philosophe autrichien. La thèse centrale de Bergson, concernant spécialement le concept de choix, consiste à établir une distinction cruciale entre la « durée » et le « temps spatialisé ». Le temps spatialisé représente une illusion due à une tendance à interpréter le réel selon un mode réflexif qui nous fait superposer différents devenirs parallèles les uns les autres à travers lesquels l'acteur serait censé avoir le « choix » : « There are not in the strict sense two opposite states but a series of successive and different states which the ego runs through »⁴¹⁶.

Tout processus délibératif s'effectue de manière *dynamique* au sein de la « pure durée » et non pas de façon délibérative, à la manière où un piéton se trouve à une intersection et où il doit décider s'il choisit de tourner à gauche ou à droite : « La délibération ne peut être conçue comme une oscillation dans l'espace ; elle consiste plutôt en un processus dynamique dans lequel l'ego aussi bien que ses motifs sont dans une phase continue de devenir. »⁴¹⁷ Pourtant, il ne semblerait pas que cette théorisation mène ultimement à l'abandon en tant que tel du concept de « libre arbitre », car « deliberation with all its contesting tendencies can only be conceived as a dynamic process in which the ego, its sentiments, its motives and goals are in a state of continuous becoming until this development leads to free act. »⁴¹⁸

L'approche de Bergson aura une influence prédominante sur la conceptualisation de la donation de sens chez Schütz. Bien que l'acte en cours (l'agir) ne soit pas complètement déterminé de l'extérieur, l'acteur ne vit pourtant pas le devenir à travers des « alternatives » en tant que telles : « The ego living in its acts knows merely open possibilities ; genuine alternatives become visible only in interpretative retrospection ; that is, when the acts have been already accomplished, and thus the becoming has been translated into existence. »⁴¹⁹ Nous verrons plus loin

⁴¹⁶ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.86

⁴¹⁷ SCHÜTZ. *Éléments*, op. cit. p.76

⁴¹⁸ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.91

⁴¹⁹ *Ibidem*. p.87

avec Husserl ce qui différencie exactement la possibilité ouverte de la possibilité problématique.

3.1.7 Signe, symbole et langage

« True symbolism is where the particular represents the general, not a dream and a shadow, but as a vivid instantaneous revolution of that which cannot be explored. »

Johann Wolfgang von Goethe

Un des objectifs centraux de Schütz consiste à rendre compte des processus de donation de sens et de compréhension de sens entre des acteurs interagissant au sein d'une action sociale. Cela passe donc inévitablement par une théorisation du symbolique.

D'abord, Schütz établit trois niveaux de compréhension : le signe lui-même, la signification du signe et « the signification of the fonction that he is using the sign here and now »⁴²⁰. Si l'on prend pour exemple « le geste d'un salut militaire », il importe de distinguer d'abord son « geste physique caractéristique » (le coude à 45 degrés et les doigts tendus vers la tempe), puis sa « signification » (prêt à recevoir les ordres, ou garde-à-vous (*stillstehen*)), et finalement sa signification prise dans le contexte (par exemple deux amis jouant à *Risk* et qui attendent que les dés annoncent le résultat de la bataille fictive, le salut représentant une forme de zèle de *role play*).

Dans un deuxième temps, l'auteur effectue la distinction entre le *mouvement expressif*, qui ne possède pas nécessairement de signification pour l'auteur du mouvement, et l'*acte expressif*, qui a pour intention d'être compris par autrui : « Expressive acts are always genuine communicative acts which have as a goal their own interpretation. »⁴²¹ Par exemple, le fait de marcher dans les bois avec une hache peut avoir une signification pour l'observateur de la situation, mais cela ne représente

⁴²⁰ *Ibidem.* p.109

⁴²¹ *Ibidem.* p.117

aucunement un acte expressif, car il n'y a pas de rapport de réciprocité intentionnelle entre l'acteur et l'observateur.

En ce qui concerne le concept de *signe*, nous devons d'abord présenter la problématique de fond qui s'y attache, en ce que « the sign and what it stands for have nothing to do with each other. »⁴²² Effectivement, le problème central avec le signe est qu'il constitue toujours l'expression d'une intention subjective : « A sign is by its very nature something used by a person to express a subjective experience. »⁴²³ Ainsi, le symbole (tout comme le signe dans ce cas-ci) représente toujours une conception pour soi, et jamais une chose en soi : « Symbols, however, are vehicles for the conception of object ; it is the conception and not the things that symbols directly mean. »⁴²⁴

Pour rendre potentiellement compréhensible un signe, il lui faut nécessairement s'intégrer à un *système de signes* : « A sign system is a meaning-context which is a configuration formed by interpretative schemes »⁴²⁵. Ainsi, il est possible d'affirmer que tout processus significatif fonctionne d'abord à travers un *acte expressif*, qui s'avère la face subjective de l'échange communicationnel, puis par une *fonction significative*, qui correspond davantage à la facette objective du processus interactionnel.

La condition nécessaire à cet aspect objectif consiste en l'*anonymat* de la fonction significative: « A sign has an « objective meaning » within its sign system when it can be intelligibly coordinated to what it designates within that system independantly of whoever is using the sign or interpreting it. »⁴²⁶ De plus, le signe devient typique lorsqu'il s'avère *réitérable* : « Within the sign system, therefore, the

⁴²² *Ibidem.* p.118

⁴²³ *Ibidem.*

⁴²⁴ *Ibidem.* p.289

⁴²⁵ *Ibidem* p.118

⁴²⁶ *Ibidem.* p.122

sign has the ideality of the « I can do it again » .»⁴²⁷ De ce fait, le langage correspond au « médium typique par excellence »⁴²⁸.

Les symboles permettent en quelque sorte aux sujets de vivre à travers une réalité qui *semble* les dépasser, que ce soit par les mythes, les religions ou simplement l'existence d'un langage commun, car « the symbols express the experience that man is fully man by virtue of his participation in a whole which transcends his particular existence. »⁴²⁹ De ce fait, problématiser ce genre d'objet constitue l'ouverture aux questionnements d'ordre métaphysique : « In any case, the problem of subjective and objective meaning is the open door to every theology and metaphysic. »⁴³⁰

Cela est vrai, dans le sens que la *coordination* entre les différentes consciences est ce qui s'avère incompréhensible d'un point de vue philosophique. Ce problème proprement transcendantal correspond à celui du *foyer de convergence*. Comment est-il possible pour deux consciences distinctes l'une de l'autre d'avoir accès à un même objet ? Ou, ce qui revient à peu près au même, comment deux subjectivités peuvent-elles entrer en communication l'une avec l'autre ? Ce problème transcendantal est merveilleusement bien présentée par Rodemeyer :

« Is this self-experience and my experience of the other's body sufficient for a recognition of the other subject (as both a subject like me and yet other than me), or is there another experience even more fundamental that could serve as the foundation of this phenomenological link between myself and the other ? »⁴³¹

Schütz « résout » le problème en affirmant l'existence d'une réalité souveraine, qui correspond à peu près au monde perceptif « extérieur », car « communication can occur only within the reality of the outer world »⁴³². Il est donc ici question d'un évincement d'une problématique transcendantale de fond en affirmant l'existence *a priori* de ce qui devrait justement être expliqué...

⁴²⁷ *Ibidem.*

⁴²⁸ SCHÜTZ. *Éléments, op. cit.* p.62

⁴²⁹ SCHÜTZ. *The Problem, op. cit.* p.337

⁴³⁰ *Ibidem.* p.138

⁴³¹ RODEMEYER. *Intersubjective Temporality, op. cit.* p.164

⁴³² SCHÜTZ. *The Problem, op. cit.* p.322

3.2 La critique de la théorisation de la *relevance* de Schütz

3.2.1 L'origine du réalisme ontologique de Schütz

Une des thèses centrales de Schütz, rapportée ici par Cox, consiste en l'affirmation que le sens de l'action ne peut être attribué que par un « retour sur soi », un *acte réflexif* retournant sur son vécu immanent : « Reflection, then is a stepping-out-of, even a destruction of the unity of the flux of internal time flow ; it is a turning back against the stream, and can be directed towards the past, but never to the present. »⁴³³

Le cœur de la critique de Cox envers Schütz concerne justement ce dernier concept de réflexion. L'auteur considère que Schütz réduit le principe de réflexion à une simple *recollection* de l'expérience passée : « Schutz is, of course, right that recollection is one species of reflection and also that anticipation is reflexive. He is wrong to limit Husserl to these. »⁴³⁴ En effet, comme l'affirme Rodemeyer (ainsi que Cox), il importe de considérer que la protention ne se limite pas seulement à une condition de possibilité de l'acte de donation de sens à travers le processus de réflexion « après-coup ». Autrement dit, le vécu primaire advenant sur la base de la rétention-protention pourrait posséder son propre procédé de donation de sens en lui-même :

« Protention is also essential to the presencing activity of consciousness. Through protention, consciousness « looks forward » to the experiences of the next notes in the melody, giving the musical phrase a sense while I am hearing it rather than only afterward. In other words, by anticipating « where the melody is going » while I am listening to it, I give it a certain qualified meaning as I experience the music ; I do not wait until I have heard an entire piece and then reconstruct it so that it makes sense only after I have heard it. »⁴³⁵

⁴³³ COX. *Schütz's Theory*, op. cit. p.120

⁴³⁴ *Ibidem*. p.124

⁴³⁵ RODEMEYER. *Intersubjective Temporality*, op. cit. p.10-11

Rodemeyer va plus loin. Il affirme que « (r)etentions are also motivated by protentions. »⁴³⁶ Bien que cela puisse sembler farfelu *a priori*, rien ne semble plus évident si l'on y regarde de plus près. Effectivement, si la rétention se comprend en tant que « conservation-du-juste-passé » et que le juste-passé contenait en lui-même un élément protentionnel (comme semble le prouver la démonstration de Rodemeyer), de cette manière, la rétention du juste-passé se doit d'inclure ce dernier élément protentionnel en son sein.

Selon Cox, une considération réductrice du concept phénoménologique de *donation de sens* (limitée à la réflexion du vécu antérieur) pousse Schütz à développer une théorie erronée de l'intentionnalité : « This has an effect on his conception of intentionality and noesis-noema distinction, and thence the confusion of the activity-passivity distinction. »⁴³⁷ Ce manquement au niveau de la distinction entre l'intentionnalité active et l'intentionnalité passive provient principalement, selon l'auteur, de l'influence de Bergson et de son concept d'*attention à la vie*. Ce dernier principe bergsonien amena Schütz à considérer la présence d'une multiplicité d'ordres d'existence en « marge » du champ de conscience actualisé, et d'un *pouvoir actif* dirigeant la conscience vers un point focal particulier : « Topical relevances are initially described in terms of a thematic core actively attended to and a passively intended margin. »⁴³⁸

Cette perspective mène au problème de la *réification* de l'objet intentionnel (noema). Selon la conception de Schütz, l'acteur passe d'un univers de signification à l'autre en modifiant sa « tension de conscience », ou son « attention à la vie », et actualise ainsi un système thématique typifié spécifique, en lien avec ce qui se trouve à être actuellement pertinent pour lui. Le problème de la réification se pose lorsque l'on considère que l'acte d'attention implique un renvoi de la province significative précédente au sein de la « marge » passive, mais qu'il est possible pour l'acteur d'y

⁴³⁶ *Ibidem.* p.141

⁴³⁷ COX. *Schütz's Theory, op. cit.* p.117

⁴³⁸ *Ibidem.* p.148

revenir plus tard, en modifiant subséquemment sa « tension de conscience ». La question se pose ainsi : qu'est-ce qui advient de la « sphère de réalité » reléguée au sein de la marge pour laquelle l'acteur n'a plus « d'attention »?

Ce mouvement des systèmes thématiques au sein de la « marge » revient à concevoir en quelque sorte que l'objet intentionnel (noema) puisse s'avérer être indépendant de l'acte intentionnel (noesis) en tant que tel : « For the topic to be moved to the horizon and thence no longer be the noematic correlate of its proper noeses, yet still a topic, would seem to imply that it assumes an existence independent of that noesis. »⁴³⁹ Autrement dit, Schütz est l'objet d'une critique de gravité maximale pour tout phénoménologue, c'est-à-dire que Cox considère que la théorisation de ce dernier implique un certain présupposé métaphysique – en l'occurrence un *réalisme ontologique* : « These passages suggest that Schutz's implicit conception was that sense (*Sinn*) intended to in a passive processes is somehow received, that it comes from outside. »⁴⁴⁰

3.2.2 Co-fondation de l'univers social

Cox, face à cette problématique de fond, en vient à considérer la possibilité d'une cohabitation d'une *multiplicité de relations intentionnelles* au sein d'une même conscience immergée dans le flux du vécu, en ce que « there can be more than one theme, more than one topic in the thematic field at any time. »⁴⁴¹ Pour Merleau-Ponty, le problème de la « mémoire » est toujours une fuite en-dehors du vrai problème. Que l'on localise la mémoire dans une « marge », dans une trace mnésique ou ailleurs, le problème reste le même : « Si maintenant nous remplaçons la trace physiologique par une « trace psychique », si nos perceptions demeurent dans un inconscient, la difficulté sera la même : une perception conservée est une perception,

⁴³⁹ *Ibidem.* p.156

⁴⁴⁰ *Ibidem.* p.158

⁴⁴¹ *Ibidem.* p.159

elle continue d'exister, elle est toujours au présent »⁴⁴². Tout comme Cox, Merleau-Ponty considère lui aussi que limiter le concept de réflexion à une *reproduction* (ou une recollection) mène à une impasse théorique : « La reproduction présuppose la recognition, elle ne peut être comprise comme telle que si j'ai d'abord une sorte de contact direct avec le passé en son lieu. »⁴⁴³

Selon Cox, c'est par une mise en hypostase de l'*unité de la conscience* que Schütz a perdu de vue cette dernière possibilité fort probable : « To overemphasize the unity of the stream of mental life runs the risk of losing sight of its diversification and richness. »⁴⁴⁴ Finalement, l'auteur termine son ouvrage en affirmant la nécessité d'une *co-fondation* de l'univers social, mêlant les actes d'attention et les processus passifs, ainsi « we can conclude that there are at least two sorts of founding–founded relationships, one for actional processus and one for automatic processus. »⁴⁴⁵

Ce processus de co-fondation implique une structure de conscience bien particulière : « This process of development, of taking active moments in consciousness and absorbing them into a passive part of consciousness that continues to influence the present requires a certain structure to maintain it. »⁴⁴⁶ C'est cette structure que nous tenterons de cerner en décrivant la sphère anté-prédicative conceptualisée par Husserl.

3.3 La sphère anté-prédicative et la *Umweltintentionalität*

3.3.1 Le champ de prédonation passive chez Husserl

Cox nous fournit une définition simple de la prédication, en tant que « the active grasping of what was already passively constituted (in passive synthesis). »⁴⁴⁷ Sur ce point, cela semble plutôt conforme avec la démarche de Husserl : « Comme

⁴⁴² MERLEAU-PONTY. *Phénoménologie de la perception*, op. cit. p.475

⁴⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴⁴ COX. *Schütz's Theory*, op. cit. p.186

⁴⁴⁵ *Ibidem*. p.188

⁴⁴⁶ RODEMEYER. *Intersubjective Temporality*, op. cit. p.108

⁴⁴⁷ *Ibidem*. p.130

telle, [l'opération active du Je] présuppose que quelque chose nous soit antérieurement pré-donné vers quoi notre perception peut se tourner. »⁴⁴⁸

Dans *Expérience et jugement*, Husserl développe en profondeur au sujet de la sphère anté-prédicative et affirme « [qu']il y a toujours un champ de prédonation duquel surgit le moment singulier qui nous « excite » pour ainsi dire à la perception et à la contemplation perceptive. »⁴⁴⁹ Pourtant, ce champ de prédonation passive n'est pas considéré par Husserl en tant que pure hylé sans forme : « Mais pour autant, ce champ n'est pas un pur chaos, un simple « fouillis » de « données » ; il y a une structure déterminée, il est un champ de singularités articulées qui s'enlèvent sur lui. »⁴⁵⁰

Ces structures ne sont évidemment pas considérées comme étant en-soi, mais bien comme étant pour une conscience : « Ainsi, les synthèses les plus générales des contenus des données sensibles s'enlevant sur un champ, qui sont en chaque cas unifiées dans le présent vivant d'une conscience, se font selon la parenté (homogénéité) et l'étrangeté (hétérogénéité). »⁴⁵¹ Nous pouvons donc affirmer, en accord avec Cox, qu'une forme particulière de typification s'effectue au sein même de la sphère anté-prédicative : « The world is experienced prepredicatively, we have already seen, as typified. »⁴⁵²

Ce champ passif se constitue sur les bases de l'intentionnalité longitudinale (*Längs-intentionalität*) ou opérante (passive), c'est-à-dire à travers le processus de retention-protention, donc sur la base de la « pure durée » : « Le phénomène de genèse associative est ce qui domine cette sphère de la prédonation passive ; il est institué sur les synthèses de la conscience intime du temps. »⁴⁵³ Le type d'intentionnalité opérant ici n'en est donc pas un de la même teneur que

⁴⁴⁸ HUSSERL, Edmund. *Expérience et jugement*, Paris, PUF, 2000, p.84

⁴⁴⁹ *Ibidem.*

⁴⁵⁰ *Ibidem.* p.85

⁴⁵¹ *Ibidem.* p.86-87

⁴⁵² COX. *Schütz's Theory*, op. cit. p.87

⁴⁵³ HUSSERL. *Expérience et jugement*, op. cit. p.87

l'intentionnalité proprement predicative, car « toute association immédiate est association selon l'analogie. »⁴⁵⁴

L'intentionnalité active (prédicative), quant à elle, fonctionne de manière *thématique* : « In the reflective attitude, by contrast, we have not a one but a manifold. Now the sequence of the appearances themselves is thematic, rather than what appears in them. »⁴⁵⁵ De cette manière, il est possible d'affirmer que Husserl considère, tout comme Schütz, que c'est par un *acte réflexif* que le champ thématique se déploie pour la conscience :

« As subjects of acts (ego-subjects) we are directed toward thematic objects in mode of primary and secondary, and also peripheral, directedness. In this preoccupation with the objects the acts themselves are not thematic. But we are capable of coming back and reflecting on ourselves and our current activity : it now becomes thematic and objective through a new act, the vitally functioning one, which itself is now unthematic. »⁴⁵⁶

3.3.2 L'être-éveillé

Comme nous venons de le voir, l'acte thématique de la conscience s'effectue toujours sur les bases d'un monde d'objets pré-donnés (sphère anté-prédicative) :

« We, as living in wakeful world-consciousness, are constantly active on the basis of our passive having of the world ; it is from there, by objects pre-given in consciousness, that we are affected ; it is to this or that object that we pay attention, according to our interests ; with them we deal actively in different ways ; through our acts they are « thematic » objects. »⁴⁵⁷

Pourtant, il importe ici de s'arrêter au concept d'*attention* :

L'attention est un thème central de la psychologie moderne. Le caractère sensualiste de cette dernière n'apparaît nulle part de façon plus frappante que dans sa manière de traiter ce thème : pas une fois, en effet, la relation eidétique entre attention et intentionnalité –

⁴⁵⁴ *Ibidem.* p.88

⁴⁵⁵ HUSSERL. *The Crisis, op. cit.* p.105

⁴⁵⁶ *Ibidem.* p.109

⁴⁵⁷ *Ibidem.* p.108

à savoir le fait fondamental que l'attention n'est qu'une espèce fondamentale de modifications *intentionnelles* – n'a été mise en lumière jusqu'à présent, du moins à ma connaissance.⁴⁵⁸

Husserl établit la distinction entre, d'un côté la « tendance qui précède le cogito, la *tendance en tant que stimulation* du vécu d'arrière-plan », de « (l')orientation-vers comme *action qui résulte* de la tendance, en d'autres termes la transformation du vécu intentionnel d'arrière-plan par laquelle il devient un cogito en acte. »⁴⁵⁹ De cette manière, l'acte intentionnel est un processus dirigé vers une stimulation phénoménale : « Ainsi, pour le dire en général, tout cogito, tout acte spécifique du Je, est un élan-vers accompli par le Je et issu du Je, avec des formes diverses d'effectuation. »⁴⁶⁰ Cette directionnalité de la conscience est ce qui correspond à l'image d'Husserl de l'*être-éveillé* : « L'accomplissement de l'orientation-vers est ce que nous appelons l'être-en-éveil du Je. »⁴⁶¹

Il est donc correct d'affirmer que c'est à travers un processus d'*affection* que le cogito « s'éveille » : « Être-éveillé veut dire : subir effectivement une affection ; un arrière-plan devient « vivant », des objets intentionnels se rapprochent plus ou moins du Je, celui-ci ou celui-là attire à soi effectivement le Je. »⁴⁶² Comme l'affirme Geniusas en parlant du concept husserlien de donation, il semblerait que l'affection constitue une condition de possibilité de tout processus d'*objectivation* de la conscience, car « il n'est pas exclu et il est même au contraire fort probable que l'affection joue un rôle essentiel dans la constitution de toutes les objectivités, de telle sorte que, sans elle, il n'y aurait absolument aucun objet, ni aucun présent articulé objectivement. »⁴⁶³

Pour terminer sur ce point, Husserl nous offre une définition plus adéquate de l'*attention* : « D'une manière générale, l'*attention* est un *tendre-vers du Je*, qui est

⁴⁵⁸ HUSSERL. *Idées directrices*, op. cit. p.322

⁴⁵⁹ HUSSERL. *Expérience et jugement*, op. cit. p.91-92

⁴⁶⁰ *Ibidem.* p.92

⁴⁶¹ *Ibidem.*

⁴⁶² *Ibidem.* p.93

⁴⁶³ GENIUSAS, Saulius. « Husserl et la phénoménologie de la donation », in *Methodos : savoirs et textes*, numéro 9, sous la dir. de Claudio Majolino, 2009, paragraphe no. 30 (version numérique)

dirigé sur l'objet intentionnel, sur l'unité qui « apparaît » continûment dans le changement du mode de sa donnée, et qui appartient à la structure essentielle d'acte spécifique du Je (...) ; c'est un tendre-vers en accomplissement. »⁴⁶⁴

3.3.3 Possibilité problématique et possibilité ouverte

D'abord, il apparaît évident que la conceptualisation husserlienne n'était aucunement inconnue par Schütz. Par exemple, ce dernier constate que « any object of our experience is originally pre-given to our passive reception. »⁴⁶⁵ De plus, l'auteur distingue concrètement la possibilité problématique de celle simplement ouverte : « From this class of problematic possibility originating in doubt, has to be distinguished the class of open possibility originating in the unhampered course of empty anticipation. »⁴⁶⁶

Selon Husserl, la possibilité problématique se caractérise principalement par son principe d'*empêchement* lui étant inhérent : « Dans ce cas du devenir-douteux, comme dans le cas de la négation, se présente un *empêchement* dans le cours du remplissement de l'intérêt perceptif tendanciel. »⁴⁶⁷ Pourtant, cette possibilité problématique ne semble pas être la résultante d'un acte de prédication : « L'être possible, la possibilité, est donc un phénomène qui, comme la négation, intervient déjà dans la sphère anté-prédicative. »⁴⁶⁸

Considérant que Schütz affirme que le « doute » prend racine sur le pris-pour-acquis en le problématisant, et qu'il en résulterait ainsi une transformation au niveau de la « tension » de la conscience, marquant l'avènement d'une « attention à la vie particulière », rendant ainsi possible l'établissement d'un « projet » au sein de la réalité souveraine du « monde du travail », il apparaît dorénavant fort problématique d'établir que cette *paramount reality* « transcenderait » les autres sphères de la

⁴⁶⁴ HUSSERL. *Expérience et jugement*, op. cit. p.94

⁴⁶⁵ SCHÜTZ. *The Problem*, op. cit. p.79

⁴⁶⁶ *Ibidem*. p.81

⁴⁶⁷ HUSSERL. *Expérience et jugement*, op. cit. p.111

⁴⁶⁸ *Ibidem*. p.112

réalité, alors qu'elle est elle-même dépendante de la sphère anté-prédicative pour son déploiement effectif...

3.3.4 L'*Umwelt*

Blin, lorsqu'il parle de la sphère anté-prédicative, la présente en tant que principe « vitaliste » :

D'une part, se dessine une activité quotidienne dont la figure trouve un écho dans l'inspiration vitaliste révélant un agir pré-réflexif, engoncé dans une fluance temporelle, évoluant dans un espace dont l'identité n'est que virtuellement celle d'un contexte, et, d'autre part, le dévoilement réflexif produit de la signification.⁴⁶⁹

Cette sphère pré-réflexive consiste en un *Umwelt* (milieu ou environnement) :

L'*Umwelt* rencontrée en premier lieu, en ce qu'elle n'est constitutive d'une situation liée à un environnement (*Umweltsituation*) ne relève pas, « originairement », d'une prise en considération sur le mode de l'orientation libre vers un but, ou en tant que thème d'actes intentionnels ou cognitifs.⁴⁷⁰

Blin considère que, étant donné que « tous les individus portent ainsi avec eux la structuration de leur milieu »⁴⁷¹, il va de soi qu'une intentionnalité particulière doit être liée à ce principe existentiel. C'est ce que Blin nomme l'*Umweltintentionalität*, c'est-à-dire « une certaine consistance de notre « monde » d'une certaine énergie de la pulsation d'existence, relativement indépendante de nos pensées volontaires qui interdit de les traiter comme un acte de conscience. »⁴⁷² Nous verrons dans la conclusion qu'une forme d'intentionnalité primaire liée au principe vital et considérée comme « prise » sur le monde n'est pas à exclure.

⁴⁶⁹ BLIN. *Phénoménologie de l'action sociale*, op. cit. p.85

⁴⁷⁰ *Ibidem.* p.125

⁴⁷¹ *Ibidem.* p.120

⁴⁷² BLIN. *Phénoménologie et sociologie compréhensive*, op. cit. p.80

CONCLUSION

« La sociologie pourrait, éventuellement, s'avérer être la forme d'analyse la plus proche du style de réflexion apte à saisir adéquatement la structure profonde du réel en soi. »

Sylvain Boucher

4.1 Retour sur le contenu et les problèmes transcendants

Comme nous l'avons vu au tout début de la recherche, la *conscience subjective* est, chez Husserl, une conscience fondamentalement *temporalisée* : « Let us here point out only what is most important, the most general aspect of the ego's form, namely, the peculiar temporalisation by which it becomes an enduring ego, constituting itself in its time-modalities. »⁴⁷³ C'est le temps qui rend possible le principe d'*irrévocabilité* du réel, c'est-à-dire toute la concrétude et l'importance du devenir. Le vécu primaire est toujours unitaire au sein d'un flux de conscience ininterrompu.

Le principe de base rendant possible le devenir est bien entendu celui de la rétention-protection, c'est-à-dire l'intentionnalité longitudinale passive. Husserl utilise à plusieurs reprises la sublime métaphore de la « *comet's tail* » pour bien imaginer le procédé rétentionnel. Pourtant, Rodemeyer considère que cette image correspond à un raccourci permettant d'évacuer plusieurs problèmes de fond :

« Clearly, retention must be more than a mere « comet's tail », extending the field of presence beyond the *Urimpression* and constituting the experiences contained within this field. What happens to these experiences once they « leave » this field of presence, for example ? How does retention function so that these

⁴⁷³ HUSSERL. *The Crisis*, op. cit. p.172

experiences remain « mine » and accessible to me once they are no longer present ? »⁴⁷⁴

Pour résoudre le problème (au moins partiellement), Rodemeyer distingue la *near retention* de la *far retention*. Si la première maintient au sein de la conscience le contenu du juste-vécu, la seconde, quant à elle, conserve un lien intentionnel de genre passif avec ce même contenu, sans pourtant que cela apparaisse clairement dans la conscience actuelle du sujet. Autrement dit, la *far retention* permet de maintenir un lien noétique passif avec le contenu passé, qui peut être par la suite réactualisé au sein de la conscience par un acte de recollection actif (intentionnalité transversale).

Cela permet d'éviter de considérer le noème existant en lui-même, indépendamment d'une noèse intentionnelle. En rapport avec Schütz, cela implique bien entendu que l'on remette en question l'affirmation selon laquelle le *sens* de l'action ne serait conféré qu'à travers un *acte de réflexion*, donc de retour sur le vécu.

Effectivement, cette notion nous semble fort problématique. Par exemple, lorsque l'on écoute une mélodie, opère-t-on un *retour* sur le vécu pour donner sens au contenu de l'acte d'écoute ? L'exemple de la lecture est davantage parlant encore. Lorsque nous lisons un ouvrage, devons-nous *revenir* sur le vécu pour découvrir un sens au contenu de l'action (en cours) ? Comme si l'expérience de la lecture en tant que telle était un simple comportement (*behavior*) et qu'il fallait *réfléchir* sur celui-ci pour y comprendre quelque chose...

En fait, nous serions portés à croire qu'il est possible d'acquérir une connaissance par un acte de compréhension qui serait immanent à l'action en cours. Si la *motivation en-vue-de* consiste en un projet d'action unifiant les divers agirs en un acte monolithique, et que la *motivation biographique* représente la réflexion sur le vécu conférant un sens à la démarche, il devient évident qu'il manque un élément fondamental à l'entreprise pour expliquer adéquatement le phénomène. S'il est vrai que le devenir phénoménal peut apparaître comme un comportement (*behavior*) « programmé », fonctionnel mais sans sens intrinsèque, la plupart du temps, et que le

⁴⁷⁴ RODEMEYER. *Intersubjective Temporality*, op. cit. p.80

sujet doit réfléchir sur son vécu pour y comprendre les causes de cet agir particulier, il n'en demeure pas moins que cette considération reste au niveau *horizontal*.

Dans une perspective verticale (ou génétique), c'est-à-dire *transcendantale*, nous ne sommes pas tant intéressés par les « dimensions ontologiques et structurelles » de la conscience, telles que sont les préoccupations de la phénoménologie horizontale (statique) selon Geniusas, mais bien davantage sur la « genèse de ces dimensions » en tant que telles :

La phénoménologie génétique complète de façon double l'explication statique en enquêtant sur les origines de ces champs et en ajoutant ainsi, à l'axe horizontal, une dimension de profondeur. Premièrement, la dimension « *verticale* » prend en charge le *comment* de la donation : en suivant le schéma condition/conditionné, cette dimension introduit toutes ces transformations et modalisations qui expliquent comment une conscience surgit d'une conscience, à travers des modes de motivation qui fonctionnent génétiquement, et qui sont fondamentaux pour les ontologies régionales.⁴⁷⁵

Si l'on reprend l'exemple de la lecture, la théorisation schützienne ne permet pas de distinguer entre le fait de lire de manière « mécanique » et de manière « attentive », car le concept d'*attention à la vie* sert principalement à rendre compte des *transitions* (horizontales) entre les différentes sphères de la réalité (ontologies régionales), et non pas le niveau (vertical) d'implication de la conscience au sein même de ces régions. Donc, si dans une perspective horizontale, le sens ne peut être conféré que par un processus de réflexion sur le vécu *passé*, dans une perspective verticale, le mode de réflexivité de la conscience se fait plutôt de manière *immanente* au vécu lui-même. De cette manière, le « résidu transcendantal » de l'expérience n'est rien de plus, rien de moins, que la *subjectivité éveillée* aux phénomènes : « La conscience pure ou transcendantale – le résidu qui demeure intact après l'époché – n'est rien d'autre que l'éveil du cogito épuré de sa mauvaise conscience naturaliste. »⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ GENIUSAS. *Husserl et la phénoménologie de la donation*, op. cit. para. 24

⁴⁷⁶ *Ibidem*. para. 18

En ce qui concerne l'*intersubjectivité*, il est possible d'affirmer que Schütz entreprend une forme particulière d'étude phénoménologique, que nous pourrions considérer, selon la définition proposée par Boucher, en tant que phénoménologie hylétique dans une démarche eidétique :

Par exemple, la *phénoménologie hylétique* étudiera les contenus pré-intentionnels des phénomènes. Selon une approche eidétique (analyse des essences), la phénoménologie hylétique s'occupera d'explicitier l'identité essentielle de toute hylé, en recherchera les différents types possibles et essaiera de voir comment il lui est possible de s'unir synthétiquement à une morphé.⁴⁷⁷

Cette approche particulière d'inspiration phénoménologique permet assurément de fonder une sociologie de type empirique, comme nous l'avons vu en traitant de certains auteurs pragmatistes, mais ne permet pas de constituer une sociologie transcendantale. Sur les bases d'une sociologie du type de celle de Schütz (eidétique), il est possible de développer une conceptualisation des modes d'opération d'une interaction normale dans une justesse épistémologique.

L'approche existentialiste, quant à elle, cherche les *a priori* de l'intersubjectivité. Ce qui nous semble évident, au terme de ce projet, est qu'il doit bien y avoir effectivement une forme particulière d'*a priori* rendant possible l'ouverture à l'altérité : « La condition la plus large serait que la subjectivité soit une ouverture à l'altérité sous forme hylétique. »⁴⁷⁸ Cette ouverture primordiale à l'altérité présente au sein de la « subjectivité minimale » serait la condition de possibilité de la fixation du soi phénoménal en rupture avec l'altérité. Cette fixation serait donc *émergente*, et non pas innée, comme semblent l'attester certaines études développementales, comme par exemple chez Freud dans les deux premiers chapitres de *Malaise dans la Civilisation (Kultur)* ou chez Stern dans *The Interpersonal World of the Infant*.

Si une sociologie proprement empirique (comme chez les pragmatistes) ne permet pas de découvrir les conditions transcendantales de l'intersubjectivité et

⁴⁷⁷ BOUCHER. *Subjectivité et intersubjectivité*, op. cit. p.255

⁴⁷⁸ *Ibidem*. p.306

qu'une sociologie eidétique (comme chez Schütz) se limite à la constitution d'une sociologie empirique, il est possible de dire qu'une sociologie inspirée par le courant existentialiste mène en quelque sorte à un certain « cul-de-sac heuristique ». Bien que découvrir les conditions aprioriques de toute interaction s'avère important, cela peut tendre à rompre avec une ouverture à des problématisations ultérieures. De plus, si l'on dogmatise les *a priori*, une tendance à oblitérer certains éléments factuels, comme ceux démontrés par les études développementales par exemple, peut se développer ; et au final, on neutralise toute forme de complexification épistémique désireuse de dépasser les acquis de la science normale.

Ainsi, l'approche phénoménologique est celle qui nous semble présenter le plus de promesses pour l'avenir d'une sociologie de type transcendantal. Par exemple, la démarche phénoménologique, qui s'intéresse particulièrement aux procédés interactionnels dans un processus de désubstantialisation, n'empêche aucunement le chercheur de supposer l'existence d'une forme d'intentionnalité qui opérerait au sein des processus d'intersubjectivation qui serait d'une nature autre que proprement cognitive :

« We consider the possibility, therefore, of the *affectivity* of the other. Does the other subject not call upon my attention in a way that is different than objects do ? Do I not feel drawn to notice the other as he enters the room ? Is this affectivity not a fundamental experience of my existence, different from any other experience in the world ? Even very young children attend differently to other humans, especially to other children, than they do to objects and things. In fact, we often say that we « feel » someone looking at us, even when we are not otherwise aware of another's presence. »⁴⁷⁹

Rodemeyer suppose l'existence d'une forme d'intentionnalité affective qui agirait au sein des processus interactionnels entre au moins deux entités pourvues de cette capacité. C'est quelque chose que Scheler, comme nous l'avons vu au deuxième chapitre, considère aussi, quoique cela ne représenterait pas une condition

⁴⁷⁹ RODEMEYER. *Intersubjective Temporality*, op. cit. p.166

de possibilité de la donation primordiale d'autrui pour le sujet, mais serait plutôt nécessaire à son « perfectionnement », à son individualisation en fait.

D'un autre côté, Boucher, en parlant de Fichte, considère la possibilité de l'existence d'une « matière subtile » agissant au sein des interactions sociales :

Il s'agit de la matière de l'imagination, laquelle serait le médium d'une intersubjectivité primordiale. L'imagination d'une subjectivité rationnelle, présente au sein de son organe supérieur, n'est donc pas une matière entièrement privée, par principe dénuée de toute extériorité intrinsèque. Elle serait, selon le raisonnement de Fichte, une *matière extériorisable*. Et c'est par elle que le système de reconnaissance intersubjective arriverait à se constituer et à se reproduire.⁴⁸⁰

Dans l'ouvrage de Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, nous retrouvons une description particulièrement intéressante de cette fameuse « matière subtile » :

Dans l'influence décrite, l'organe supérieur du sujet a été effectivement modifié par une personne existant en dehors de lui. Or cela n'a eu lieu ni par un contact corporel immédiat avec cette personne, ni au moyen d'une matière consistante ; car dans ce cas on ne saurait conclure à l'influence d'une personne, et en outre le sujet lui-même ne se tiendrait pas vraiment pour libre. — L'organe supérieur est en tout cas quelque chose de matériel, puisque le corps dans sa totalité l'est : il est donc nécessairement modifié par une matière extérieure à lui, mis dans une certaine forme et conservé dans celle-ci. La simple volonté du sujet supprimerait cette forme, et il lui faut retenir cette volonté, afin que la forme ne soit pas détruite. La matière par laquelle cette forme est produite, est donc non pas une matière résistante et consistante, et dont les parties ne peuvent être séparées par la simple volonté, mais une matière plus fine et plus subtile. Une telle matière plus subtile doit nécessairement être posée dans le monde sensible, comme condition de l'influence requise.⁴⁸¹

L'idée qu'une forme particulière d'*intentionnalité pré-réflexive* soit impliquée au sein des processus d'intersubjectivation en tant que condition apriorique de tout échange communicationnel conscient est quelque chose qu'il est possible d'envisager

⁴⁸⁰ BOUCHER. *Subjectivité et intersubjectivité*, op. cit. p.110

⁴⁸¹ FICHTE cité par BOUCHER. *Subjectivité et intersubjectivité*, op. cit. p.110

au sein d'une problématisation du lien social dans une perspective phénoménologique. Il pourrait exister un lien intentionnel de nature pré-consciente opérant entre différents sujets préalablement à l'interaction effective. Il s'agirait d'une forme de *contact primordial*, une forme de « prise » d'une conscience sur une autre. De plus, cette « prise » tendrait à rendre réciproque ce phénomène et aurait un pouvoir relatif sur la détermination du comportement d'autrui. Par exemple, le fait de « viser » quelqu'un agirait inconsciemment sur son corps en le poussant à se retourner dans la direction de celui qui le vise.

Cette forme d'*intentionnalité de contact primordial* pourrait se manifester de différentes manières. Par exemple, celle-ci pourrait s'exprimer sous une forme cognitive, affective ou vitale. Dans sa forme cognitive, cela se rapprocherait de la perspective fichtéenne et concernerait quelque chose comme une connection cognitive entre membres d'une communauté rationnelle (dont la faculté du « langage » est l'exemple paradigmatique.) Cette « connection » serait en quelque sorte la condition de tout échange communicationnel postérieur au sein d'une communauté particulière.

Dans sa forme affective, il serait davantage question d'une connection « cardiaque » entre membres liés par une attache émotionnelle (famille, couple, amis, etc.) Selon Scheler, le « contact affectif » ne serait pas une condition de l'interaction ordinaire, mais davantage un « perfectionnement » de celle-ci, rendant possible l'individualisation de l'autre *a posteriori*. Cette modalité de l'intentionnalité passive semble opérer davantage au sein de « groupes restreints », mais pas nécessairement (il est possible d'imaginer l'existence d'une « vibration cardiaque » potentiellement « universelle ».)

Dans sa forme vitale, le contact impliquerait d'une certaine manière que ce soit « l'espèce qui parle » à travers l'individu. Ce « contact vital » serait ce qui permettrait d'interagir avec le corps des autres membres de l'espèce, tout comme avec les différentes autres espèces en général.

Il est donc possible d'établir une certaine hiérarchie entre les différents niveaux de contact primordial. D'abord, le contact vital rendrait possible la mise en relation des différents corps entre eux, ce serait la condition de tout échange sensible (perception de l'autre). Puis, le contact cognitif rendrait possible la mise en relation des différents intellects entre eux, ce serait la condition de tout échange communicationnel et significatif (interaction sociale typique). Finalement, le contact affectif rendrait possible la mise en relation des émotions entre elles, ce serait la condition de l'individualisation de l'autre (donation d'une subjectivité propre à l'autre).

Cette hiérarchisation n'a rien d'absolument novateur. En fait, il s'agit *grosso modo* de celle de Scheler rapportée par Schütz lui-même : « All acts, so Scheler points out, can be divided into vital acts of the body, purely mental acts of the I, and spiritual acts of the Person. »⁴⁸² L'originalité de Scheler, comme le présente Schütz, est de considérer les différents modes de « perception » (vital, mental et spiritual) de manière indépendante ; « The same distinction is of basic importance for Scheler's perceptual theory of the minds. We may have knowledge of other human subjects on the level of vital consciousness, or of the Other's I on the level of the mind, or of the Other's spiritual person. »⁴⁸³

C'est d'ailleurs à travers cette conceptualisation particulière de la conscience, comme nous l'avons vu au second chapitre, que Scheler peut considérer que la donation d'une conscience autre à autrui puisse se faire indépendamment de la perception du corps de l'autre :

« In order to perceive the I of the Other in the Other's body, we do not need any process of inference from the perception of the Other's body. Our immediate perceptions of our fellow-men do not relate to their bodies, nor to their I's or souls. What we perceive are integral wholes whose intuitive is not immediately resolved in terms of internal or external perception. »⁴⁸⁴

⁴⁸² SCHÜTZ. *Studies, op. cit.* p.175

⁴⁸³ *Ibidem.*

⁴⁸⁴ *Ibidem.* p.176

La difficulté, au sein d'une démarche transcendantale, est évidemment de comprendre ce phénomène dans sa forme intentionnelle et subjective. C'est-à-dire qu'il n'y a évidemment pas *a priori* plusieurs sujets individués, avec différents mécanismes perceptifs distincts, qui peuvent interagir selon ces médiums particuliers dépendamment de la nature de leur relation. Ce serait sombrer dans un réalisme ontologique on ne peut plus naïf... L'attrait de l'hypothèse des différentes formes d'*intentionnalité de contact primordial* est qu'elle tend à s'accorder naturellement avec les concepts du Je primordial (*primal I*) et de la sphère primordiale (*primordial sphere*) développés par Husserl (mais rejetés par Schütz) pour expliquer la constitution transcendantale de l'autre :

« It can show how the always singular « I », in the original constituting life proceeding within it, constitutes the first sphere of objects, the « primordial » sphere ; how it then, starting from this, in a motivated fashion, performs a constitutive accomplishment through which an intentional modification of itself and its primordiality achieves ontic validity under the title of « alien-perception », perception of others, of another « I » who is himself an « I » as I am. »⁴⁸⁵

Malgré le « flou » de la démonstration, il est possible de comprendre ce qu'entend Husserl par ce principe « d'*alien-perception* », rendant possible la constitution de l'autre au sein de l'ego primordial, en établissant une analogie avec le processus de « *self-alienation* », constituant la subjectivité, opérant à travers le processus de temporalisation de la conscience :

« Self-temporalisation through derepresentation [*Ent-Gegenwärtigung*], so to speak (through recollection), has its analogue in my self-alienation [*Ent-Fremdung*] (empathy as a derepresentation of a higher level – derepresentation of my primal presence [*Urpräsenz*] into a merely presentified [*vergegenwärtigte*] primal presence). Thus, in me, « another I » achieves ontic validity as copresent [*kompräsent*] with his own ways of being self-evidently verified, which are obviously quite different from those of a « sense »-perception. »⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ HUSSERL. *The Crisis, op. cit.* p.185

⁴⁸⁶ *Ibidem.*

Au sujet du *monde social*, Schütz développe une théorie des réalités multiples qu'il définit en tant que provinces limitées de signification. Ces différentes sphères de conscience sont actualisées en rapport avec l'attention de l'acteur. La transition entre les différentes enclaves se fait par « sauts », lorsque le sujet modifie sa tension de conscience. Cette modification noétique s'effectue en lien avec le système de pertinences de l'individu. Il y a toujours un horizon pris pour acquis, et l'attention est portée vers une zone thématique spécifique. Cette région particulière est problématisée par l'acteur et c'est de là qu'il en sort une interprétation, ainsi qu'une action (motivée). Ce qui « relie » les différents ordres d'existence entre eux consiste en la réalité souveraine. Cette dernière constitue le monde commun perceptif où l'ensemble des « travaux » des acteurs peuvent se déployer. Ce « monde du travail » serait l'archétype du monde de la vie, qui posséderait une primauté sur les autres sphères (onirique, imaginative, etc) principalement par le fait qu'il est possible d'y développer des objectifs (*purposes*) et, surtout, de les mener à terme.

Comme nous venons de l'indiquer plus haut, la description de Schütz concernant la modalité des transitions (horizontales) entre les différentes formes de réalité nous semble bien exposée. Pourtant, le concept de « réalité souveraine » nous apparaît plus problématique. Ce concept pose problème en ce qu'il tend à évacuer l'influence de la sphère anté-prédicative (et l'intentionnalité particulière lui étant attribuée), au profit de la sphère prédicative et de l'intentionnalité active.

Pourtant, comme l'affirme Husserl (et Schütz dans un certain sens, quoiqu'il oriente différemment ses propres conclusions à ce sujet), toute problématisation du réel s'établit sur un « horizon » pris pour acquis. L'attention du sujet se porte ensuite sur un aspect précis et l'interprète d'une façon particulière. De cette manière, comme l'affirme Husserl (et Schütz se trouve aussi en accord, à travers sa théorie des systèmes de pertinences), un « même objet » phénoménal peut être interprété différemment dépendamment de la nature de l'orientation noétique du sujet et ainsi constituer un contenu d'expérience différent : « Par conséquent, aux modifications

noétiques d'actualité du type impliqué ici correspondent à nouveau des modifications noématiques. »⁴⁸⁷ Pourtant, il semblerait qu'il existe une certaine « limite » à la modification noématique en lien avec l'intention de l'acteur :

Si de cette façon le mode d'actualité (en terme de noème, le mode de donnée) se transforme nécessairement en fonction de certains *types discrets* (...), il subsiste à travers les mutations un noyau essentiellement commun. Du point de vue du noème, il reste un Quid, un *sens* identique.⁴⁸⁸

D'ailleurs, il nous semble approprié de supposer l'existence d'une certaine *quiddité* des choses. Cette *quiddité* n'a pas à correspondre intégralement avec les objets donnés intuitivement à la conscience prédictive. La *quiddité* pourrait « dépasser » l'objet perçu en tant que tel (dans son actualité), en y incluant ses potentialités de manifestation par exemple. Une manière possible d'expliquer ce principe est celle faisant appel au concept de *noumène*.

Pourtant, il importe ici de nuancer le concept kantien. D'abord, le philosophe prussien établit une distinction importante entre le noumène négatif et le noumène positif :

Si nous entendons par noumène une chose en tant qu'elle n'est pas objet de notre intuition sensible, où nous faisons abstraction de notre manière de l'intuitionner, c'est alors un noumène pris dans le sens négatif. Si en revanche nous entendons par là un objet d'une intuition non sensible, nous admettons par là un objet d'une intuition non sensible, (...) il s'agirait alors du noumène pris dans son sens positif.⁴⁸⁹

Évidemment, le concept de noumène positif implique, chez Kant, l'existence de Dieu, ce qui est un postulat métaphysique qui n'a pas sa place dans une démarche phénoménologique. Pourtant, dans sa conception *négative*, le noumène ne nous semble pas être réfutable *a priori*. En fait, le rejetter de manière apriorique constitue tout autant un postulat métaphysique qui n'a, encore une fois, pas sa place dans une recherche d'inspiration phénoménologique. Kant va d'ailleurs considérer que c'est

⁴⁸⁷ HUSSERL. *Idées directrices*, op. cit. p.415

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

⁴⁸⁹ KANT. « L'analytique transcendantale », in *CRP*, op. cit. p.304

dans son interprétation négative que le noumène doit être situé : « (C)e qui, donc, s'appelle noumène ne doit en tant que tel être entendu que dans une signification négative. »⁴⁹⁰

Bien qu'il puisse *a priori* sembler incongru d'amener le concept de noumène au sein d'un ouvrage traitant de phénoménologie, nous pouvons tout autant supposer que ce principe, quoique jamais utilisé directement par Husserl, puisse tout de même avoir été implicitement considéré par le père de la phénoménologie. Boucher rapporte les propos de Husserl contenu dans le texte *Normalités solipsiste et intersubjective, et constitution de l'objectivité*, que nous pouvons trouver dans le tome II du recueil de textes *Sur l'intersubjectivité* :

Si le monde doit être un, *en soi*, par rapport à toutes les apparitions subjectives, et s'il doit donc être possible d'aborder objectivement des vérités valables, qui ne peuvent plus être attirées dans le relativisme de la subjectivité, que chaque être raisonnable doit nécessairement reconnaître, il doit y avoir des substrats de déterminations chosiques qui sont accessibles d'une manière semblable à chaque sujet, et qui sont par là nécessairement communs à tous les sujets, c'est-à-dire, qui sont par principe indépendants de la relation subjective « fortuite », laquelle, si un sujet en fait partie, implique tous les autres.⁴⁹¹

Lorsque l'on en vient à considérer le problème transcendantal (au lieu de l'évacuer en tant que « non problème », comme chez Schütz) du *foyer de convergence*, c'est-à-dire la possibilité pour deux consciences ou plus d'avoir accès à un même objet, le postulat du noumène (négatif) devient, selon Boucher, impératif :

L'absence du noumène négatif ferait en sorte qu'une intersubjectivité phénoménale autour d'un même objet empirique ne pourrait être qu'une superposition de plusieurs phénomènes ontiquement différents *n'ayant aucune cause transcendante commune*. La convergence serait réellement inexplicable. Il faudrait voir, tout au plus, une forme de synchronicité parfaitement aléatoire. Une intrasubjectivité autour d'un même objet empirique, se réduirait aussi à une superposition de plusieurs phénomènes ontiquement différents, situés à des moments différents, *n'ayant*

⁴⁹⁰ *Ibidem.* p.305

⁴⁹¹ HUSSERL cité par BOUCHER. *Subjectivité et intersubjectivité, op. cit.* p.205

aucune cause transcendante commune. L'identité-permanence du phénomène intrasubjectif résulterait d'une synthèse subjective complètement aléatoire entre des phénomènes extérieurs et des images de remémorations.⁴⁹²

Le problème du foyer de convergence n'est pas considéré par Schütz, car son concept de réalité souveraine ne permet pas d'en rendre compte. En fait, la réalité souveraine peut expliquer les transitions entre les différentes provinces limitées de signification, en ce que le système de pertinence de l'acteur est toujours subordonné à un « plan de vie » qui le transcende. Pourtant, le concept de réalité souveraine chez Schütz ne peut expliquer le fait que plusieurs consciences puissent expérimenter le même objet.

Pourtant, il ne faut pas supposer par là qu'il existerait une réalité en soi indépendante de la conscience. Rien n'empêche de considérer que le noumène négatif trouve son « écho » au sein de la subjectivité. Nous tenterons de présenter une hypothèse personnelle à ce sujet au sein de l'ouverture qui suit immédiatement.

4.2 Ouverture

Nous oserons une ouverture audacieuse qu'amènent naturellement, selon nous, les résultats de notre recherche. Si l'on considère d'abord que la subjectivité est *apte à oublier*, nous faisons face à un problème de taille, car comme l'affirme Schütz en parlant de Bergson : « the real enigma involved in the phenomenon of memory is not what we remember but what we forget. »⁴⁹³ Sans pouvoir évidemment résoudre le problème en quelques lignes, nous pouvons néanmoins postuler que, considérant cette capacité à se « vider » de certaines sédimentations expérientielles, la subjectivité profonde (*core self*) dans son en-soi ne s'identifie pas essentiellement avec les contenus acquis lors de ses activités mondaines et cristallisés sous forme de rôles psycho-sociaux.

⁴⁹² BOUCHER. *Subjectivité et intersubjectivité*, op. cit. p.204

⁴⁹³ SCHÜTZ. *Phenomenology and the Social Sciences*, op. cit. p.101

Il est donc possible de supposer que la subjectivité profonde soit en fait *vide* de contenu en tant quel tel. L'en-soi de la subjectivité ne serait qu'une propension à l'identification et la dé-identification, donc une forme particulière d'intentionnalité. Plus la subjectivité porterait son regard sur ce phénomène, à l'aide d'une époque adéquate (transcendantale), plus l'attention du sujet rendrait possible une vue juste de ce principe fondamental qu'est l'*absence de contenu intrinsèque de l'ego*. Cette prise de conscience serait parallèle à une clarification de la vision du réel, car les processus d'identification et les jeux de rôle, bien qu'opérant toujours, n'apparaîtraient plus comme des attaches identitaires fondamentales, mais davantage comme des outils opérationnels contingents. Le « focus » serait centré sur l'intentionnalité en tant que telle et non sur le contenu des vécus. C'est d'ailleurs, selon nous, le cœur de la démarche phénoménologique dans son ensemble, et transcendantale en particulier.

Si l'on considère ce premier élément essentiel, c'est-à-dire que la subjectivité dans son en-soi serait une forme d'intentionnalité inhérente, et que nous lui ajoutons l'aspect de la subjectivité minimale (*l'a priori* de la subjectivité), en l'occurrence l'ouverture hylétique, nous ne nous trouvons ici aucunement face à une contradiction. En fait, rien n'empêcherait de considérer que la subjectivité dans son en-soi s'avère vide de contenu et que sa prédisposition essentielle consiste en une ouverture à la hylé. Effectivement, nous pouvons aisément supposer que la subjectivité profonde consiste en une *intentionnalité hylétique*.

Finalement, si l'on considère, en accord ici avec Schütz (et Husserl), que le monde phénoménal est donné sous la forme d'une structure thématique selon le niveau de pertinence que lui confère l'acteur, nous devons considérer que le monde de la vie s'avère systématiquement lié à la conscience subjective : « The world of life (...) is, to be sure, related to subjectivity throughout the constant alteration of its relative aspects. »⁴⁹⁴ Pourtant, Husserl affirme à plusieurs reprises que malgré les

⁴⁹⁴ HUSSERL. *The Crisis*, op. cit. p.173

différentes modifications noétiques, il semble qu'un *noyau noématique* résiste aux altérations de la conscience :

Dans le cas également des noèses de degré supérieur (...) le fonds noématique comporte un noyau central qui s'impose d'abord de façon prédominante (...). En conséquence il est à remarquer également ici que nous sommes en face d'une *objectivité d'un type nouveau*.⁴⁹⁵

Pourtant, il ne semblerait pas que ce « noyau noématique » concerne les objets en tant que tels. En fait, ce noyau concernerait davantage la sphère anté-prédicative, donc pré-réflexive, donc préalable aux processus d'objectivation de la conscience en tant que tels. Ainsi, nous sommes poussés à spéculer l'existence d'un en-soi qui correspondrait à une *prima materia* au sein du donné hylétique à l'intérieur de la sphère anté-prédicative. Considérant la nature fondamentale de la subjectivité profonde, en l'occurrence une intentionnalité hylétique, nous pouvons émettre l'hypothèse que le principe transcendantal de la conscience subjective consiste à « prendre » cette matière première dans son en-soi et à en faire un pour-soi, à travers un processus de corrélation noético-noématique purifié (vidé) de toute mondanité.

⁴⁹⁵ HUSSERL. *Idées directrices*, op. cit. p.323

BIBLIOGRAPHIE

MONOGRAPHIES

BERGER, Peter et LUCKMANN, Thomas. 1996. *La construction sociale de la réalité*, Paris : Méridiens Klincksieck, 249 p.

BERGSON, Henri. 1966. *L'évolution créatrice*, Paris : Flammarion, 372 p.

BLIN, Thierry. 1999. *Phénoménologie de l'action sociale : à partir d'Alfred Schütz*, Paris : L'Harmattan, 262 p.

BLIN, Thierry. 1995. *Phénoménologie et sociologie compréhensive : sur Alfred Schütz*, Paris : L'Harmattan, 155 p.

BLIN, Thierry. 2010. *Requiem pour une phénoménologie*, Paris : Éditions du Félin, 180 p.

BOUCHER, Sylvain. 2004. *Subjectivité et intersubjectivité : les fondements d'une sociologie générale, volume I*, Thèse de doctorat, Montréal : Université du Québec à Montréal, 370 p.

COX, Ronald R. 1978. *Schütz's Theory of Relevance : A Phenomenological Critic*, London: Martinus Nijhoff, 233 p.

DESCARTES, René. 2008. *Méditations métaphysiques et Discours de la méthode*, Paris : Flammarion, 669 p.

GOFFMAN, Erving. 1967. *Interaction Ritual*, New-York : Pantheon, 270 p.

GURWITSCH, Aron. 1957. *Théorie du champ de la conscience*, Bruges : Desclée de Brouwer, 347 p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 2008. *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris : Flammarion, 697 p.

HEIDEGGER, Martin. 1964. *L'être et le temps*, Mayenne : Gallimard, 324 p.

HUSSERL, Edmund. 2000. *Expérience et jugement*, Paris : PUF, 497 p.

- HUSSERL, Edmund. 2008. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris : Gallimard, 567 p.
- HUSSERL, Edmund. 1993. *L'idée de la phénoménologie*, Paris : PUF, 136 p.
- HUSSERL, Edmund. 1994. *Méditations cartésiennes*, Paris : PUF, 237 p.
- HUSSERL, Edmund. 2003. *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble : Million, 292 p.
- HUSSERL, Edmund. 2001. *Sur l'intersubjectivité, tome I*, Paris : PUF
- HUSSERL, Edmund. 2001. *Sur l'intersubjectivité, tome II*, Paris : PUF
- HUSSERL, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston : Northwestern University Press, 405 p.
- KANT, Immanuel. 2006. *Critique de la raison pure*, Paris : Flammarion, 749 p.
- KANT, Immanuel. 1993. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris : Livre de Poche, 252 p.
- KÖHLER, Wolfgang. 1947. *Gestalt Psychology*, New-York : Liveright, 369 p.
- KOKOSZKA, Valérie. 2005. *La médiation de l'expérience : sur l'incarnation de la liberté dans l'idéalisme transcendantal*, Paris : Cerf, 200 p.
- MEAD, George H. 2006. *L'esprit, le soi et la société*, Paris : PUF, 332 p.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 2011 (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 537 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1988. *Seconde considération intempestive*, Paris : Flammarion, 187 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2002. *Généalogie de la morale*, Paris : Flammarion, 278 p.
- RODEMEYER, Lanei M. 2006. *Intersubjective Temporality*, Dordrecht : Springer, 205 p.
- SARTRE, Jean-Paul. 2009 (1943). *L'être et le néant*, Mesnil-sur-l'Estrée : Gallimard, 675 p.

SCHELER, Max. 2003. *Nature et formes de la sympathie*, Paris : Payot, 476 p.

SCHÜTZ, Alfred. 1967. *Collected Papers I : The Problem of Social Reality*, The Hague : M. Nijhoff, 361 p.

SCHÜTZ, Alfred. 1976. *Collected Papers II : Studies in Social Theory*, The Hague : M. Nijhoff, 302 p.

SCHÜTZ, Alfred. 1966. *Collected Papers III : Studies in Phenomenological Philosophy*, The Hague : M. Nijhoff, 191 p.

SCHÜTZ, Alfred. 1996. *Collected Papers IV*, Dordrecht : Kluwer academic publishers, 284 p.

SCHÜTZ, Alfred. 2011. *Collected Papers V : Phenomenology and the Social Sciences*, Dordrecht : Springer, 297 p.

SCHÜTZ, Alfred. 1998. *Éléments de sociologie phénoménologique*, Paris : L'Harmattan, 156 p.

SCHÜTZ, Alfred. 2007. *Essais sur le monde ordinaire*, Paris : Le Félin, 202 p.

SCHÜTZ, Alfred. 1967 (1932). *The Phenomenology of the Social World*, New-York : Northwestern University Press, 255 p.

TELLIER, Frédéric. 2003. *Alfred Schütz et le projet d'une sociologie phénoménologique*, Paris : Éditions PUF, 127 p.

TURNER, Jonathan H. 1988. *A Theory of Social Interaction*, Stanford : Stanford University Press, 225 p.

UHL, Magali. 2000. *À l'épreuve du sujet : éléments de métasociologie de recherche*, Thèse de doctorat, Paris : Université de Paris-I Panthéon-Sorbonne, 516 p.

VAITKUS, Steven. 1991. *How Society is Possible? Intersubjectivity and the Fiduciary Attitude as Problems of the Social Group in Mead, Gurwitsch and Schütz*, PhD, Toronto : Université de Toronto, 204 p.

WILLIAME, Robert. 1973. *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive : Alfred Schütz et Max Weber*, La Haye : Martinus Nijhoff, 202 p.

ARTICLES

GENIUSAS, Saulius. 2009. « Husserl et la phénoménologie de la donation », in *Methodos : savoirs et textes*, no. 9, sous la dir. de Claudio Majolino

ISAMBERT, François-André. 1989. « Alfred Schütz : entre Weber et Husserl », in *Revue française*, vol. 30, numéro 30-2, p.299-319

SCHNELL, Alexander. 2010. *Intersubjectivity in Husserl's work*, Paris : Université of Paris-Sorbonne (Paris IV), 24 p.